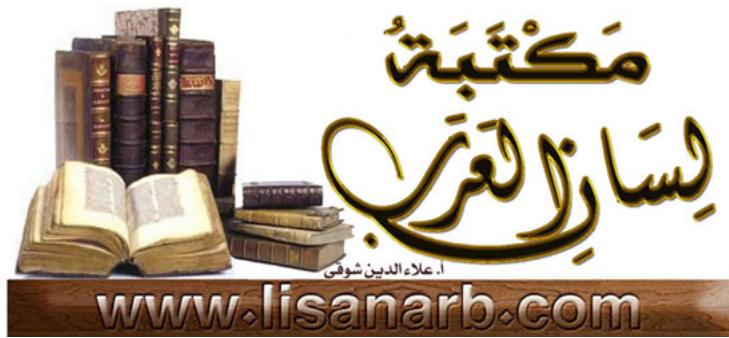


محمد حسین الطیاطیانی

الرسائل الفاسد
والذهب الواقعي

تألف: العلامة السيد محمد حسین الطیاطیانی
طبع: الأستاذ الشهید مرتضی المظفری
رسی: محمد عبد المُلتّف الماقعی

دار الفارف للطباعة والتوزیع



أُسْسَ الْفَاسِفَةَ

وَالْمَذَهَبُ الْوَاقِتِيُّ

أُسْسُ الْفَاسِدَةِ

وَالْمَذَهَبُ الْوَاقِتِيُّ

لِجَنْزُونُ لِلْأَوَّلِينَ

تأليف: العارمة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق: الأستاذ السيد مرتضى المطهرى
تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني

ولاللعارف للطبوعات
بسم الله - بنات



طبعة ثانية
١٤٠٨ - ١٩٨٨ هـ



المكتب: شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريلك - المثلثية - شارع دكاش - بناية ابو علي طعام
ص - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٧٨٦٨ - ٨٣٦٦٩٦
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

ان عقليات الناس في البلد الواحد تتفاوت تفاوتاً صارخاً، وقد يجلس الفرد منا إلى الفرد الآخر في القطر الواحد فلا يتحدثان الا فيما تستطيع عجماء الأرض - لو أنها نطقـت - ان تتحدث فيه: اعني شؤون الحياة العادـية، كصفاء هواء واحلاف مطر أو اسعاده وكثرة محصول جاءـت به الأرض او قلته وسرعـة مـا يـأكل او مـلـبس وكل ما يتصل بـحاجـة الفـم وـحاجـة الـولـد. فـاذا شـاء احدـهما ان يـرتفـع الى شـؤـون الثقـافة والـفـكر العـليـا فـهـنـاك يـقـوم الحاجـز الاـكـبر، سـد كالـسـد العـالـيـ يـقـفـ بين الاـثـيـن حـائـلا حاجـبا، شـدـيدـ الحـيلـولة وـالـحـجـبـ. وـاـنـ كانـ الشـائـنـ ثـقـافـةـ فيـ فـلـسـفـةـ اوـ عـلـمـ زـادـ الحاجـزـ عـلـواـ. وـرـحـمـ اللهـ قـوـماـ اـخـتـلـفـواـ عـنـ دـاـكـ لـاسـيـاـ فيـ اـرـاءـ عـتـيقـةـ وـاـخـرـىـ حـدـيـثـةـ فـلـمـ تـمـتـ اـيـدـيـهـمـ اـلـىـ الحـجـرـ يـقـذـفـ بـهـ بـعـضـهـمـ بـعـضـاـ.

وهـذهـ الطـاهـرـةـ لـيـسـ مـقـطـوعـةـ الـصـلـةـ بـظـاهـرـةـ اـخـرـىـ هيـ مـطـارـدـةـ الرـأـيـ الحرـ.. فـلـقـدـ ظـلـ الرـأـيـ مـرـوـعاـ سـجـيـناـ قـرـونـاـ وـقـامـ عـلـىـ السـجـنـ سـجـانـوـنـ اـخـتـلـفـتـ اـرـيـاؤـهـمـ حـسـبـ ماـ نـقـضـيـهـ الـظـرـوفـ. فـبـعـضـ اـهـلـ الـفـكـرـ اـسـتـطـاعـتـ حـرـارـةـ السـجـنـ اـنـ تـذـيـبـ اـرـادـتـهـ، وـصـمـدـ اـخـرـوـنـ فـأـوـجـدـوـاـ بـصـمـودـهـمـ اـرـهـاصـاتـ عـارـمـةـ صـادـقـةـ تـؤـذـنـ بـسـيـادـةـ الرـأـيـ الحرـ لـتـتـشـرـ ثـمـرـاتـهـ الـتـيـ تـعـودـ بـالـخـيرـ العـمـيمـ عـلـىـ الـإـنـسـانـيـةـ جـمـاعـاءـ..

ولا يسود الرأي الحر دون ان تتحقق شروطه، ومن تلك الشروط يقظة الضمير العلمي، وهذه اليقظة درجات... منها ان نخلص للعلم فنطلب لذات العلم قبل ان نطلب لذات الشهادة، ومن طلب العلم لذات الشهادة فعند الشهادة ينتهي به المطاف، ثم سرعان ما يرتد الى نوع من جهالة الغرور، خير منها جهالة المنشأ. واما من طلب العلم لذات العلم فهو شعلة خيرة تزداد توهجا على مر الزمن، ثم لا تكون الشهادات في نظره سوى معلم لطريق لا تنتهي عند حد، كلما تقدم فيها خطوة ازداد قناعة بأنه ما يزال في اولها. وثانية درجات يقظة الضمير العلمي ان نخلص العلم لوجه الله والحق والمجتمع قبل ان نخلصه لنفعتنا الذاتية. ولشد ما يصيّبني الذعر احيانا حين ارى تهافت بعض الشباب المتعلّم على الثروة يريد أن يحوزها من اقرب السبيل وفي اقصر وقت وهو بعد في اول الطريق. وثالثة درجات يقظة الضمير العلمي ان ينصلح العالم بامته وينفعه بانفعالاتها ويرتفع معها وبها الى مستوى الاحداث التي يعيشها ويعيشها العالم من حولها.

ان انصهار العالم في امته وتمثله بعمق املاها وطموحها ومبادئها هو الذي يجعل علمه الى حيث خصب عميم يتلقاه المجتمع بلهفة وحبة وثيقة كما تتلقى الارض الظماء قطر السماء. انه العلم الذي ينبع من الضمير الحي اليقظ، وما ينبع من القلب فهو يحل في القلب.

وهذا الكتاب الذي بين ايدينا «اسس الفلسفة والمذهب الواقعي» ثمرة ناضجة من ثمرات عالمين جليلين قدما للانسانية خدمات ضخمة، وقد لقي احدهما مصرعه شهيدا في حادثة اغتيال دبرها اعداء الاسلام، وهو الشهيد العلامة مرتضى المطهرى. اما

الآخر فقد رحل الى ربه في نفس اليوم الذي اعدت هذه المقدمة بعد عمر طويل انفقه - رحمه الله - في خدمة العلم.

ولا يفوتي في هذا المجال ان اذكر ان الجزء الاول من هذا الكتاب قد نشر في سنة ١٣٣٢ هـ. ش، اي في سنة ١٩٥٣ ، المصادف لسنة ١٣٧٣ هـ ق.

وبعد مرور سنة واحدة فقط من هذا التاريخ نشر الجزء الثاني منه :

اما الجزء الثالث فقد تأخر ستين عن الجزء الثاني .

وبهذا يكون هذا الكتاب فتحا جديدا في هذا المضمار وسبقا علميا يستحق التقدير والثناء .

ولا يدعى المترجم ان الترجمة خالية من كل نقص ، ولهذا فهو يرجب بكل نقد يتقدم به القراء الكرام خدمة للحقيقة واداء لبعض الواجب الملقي على عاتقنا .

والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق .

محمد عبد المنعم الحاقاني

١٨ / محرم الحرام / ١٤٠٢ هـ

١٩٨١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة العلامة مرتضى المطهري

«العلم» هو الامر الوحيد المقدس من وجهة نظر كل افراد الانسان، من كل قومية ومن تابعي جميع الطرق والمذاهب وكل هؤلاء يعترفون بعظمته وقدسيته ، وحتى اجهل الناس فانه لا يستصغر العلم ولا يحتقره .

واحترام العلم وحبه ليس منبعاً فقط من كونه افضل وسائل الحياة ، وليس فقط من انه ينبع الانسان القدرة والقوة في نضاله خلال حياته من اجل بسط سلطاته على الطبيعة ، ولو كان الامر كذلك لنظر الانسان الى العلم نفس النظرة التي ينظر بها الى كل وسيلة عملية اخرى .

ويقترن تاريخ العلم باللام والمصائب والمتاعب والوان الحرمان التي تحملها العلماء في سبيل تحصيل العلم ففاضت حياتهم المادية بالمرارة ولو كان الانسان باحثاً عن العلم بهدف تغطية حاجاته المادية فلماذا اذن قد تحمل كل هذا ونسى ذاته وانصرف عن ملذات العيش وطبيات الحياة في سبيل تحصيل العلم؟

ان علاقة العلم بالروح لأرفع من هذه الارتباطات الوضيعة والمحقيرة التي تبدو لأول وهلة وكلما كانت المعرفة اقرب الى اليقين وادف الى تبديد الشك والجهل واقرب الى الكلية والشمول بحيث تكشف ستاراً اكبر فان اهميتها تزداد والطلب لها يشتد.

وهناك مجموعة من المواقف - من بين كل المجهولات التي يأمل الانسان في ايجاد الحلول لها - يعيدها الانسان الدرجة القصوى من الاهمية، وهي تلك المسائل المرتبطة بالنظام الكلى للعالم والحركة العامة للحوادث والتي تؤخذ على أنها رمز الوجود وسر الكون.

والانسان - سواء نجح أم خاب - لا يستطيع أن يكتفى نفسه عن المحاولات الفكرية والنشاطات العقلية التي تدور حول بدء العالم وغاية الوجود ومبدئه وحول المحدث والقديم، والوحدة والكثرة، والمتناهى واللامتناهى والعلة والمعلول، والواجب والممكن، وغيرها من الامور التي هي من هذا القبيل. وهذه الحاجة الفطرية هي التي أوجدت الفلسفة.

فالفلسفة تجعل الوجود باجمعه ميداناً ليتجول فيه الفكر البشري، وهي تحمل العقل الانساني على جناحها وتحلق به إلى عوالم هي متنهى أماله وغاية طموحه.

وتاريخ الفلسفة مع تاريخ الفكر البشري توأمان وهذا فنحن لا نستطيع ان نعتبر قرناً معيناً ولا منطقة خاصة على اساس أنها مبدأ ومنشأ ظهور الفلسفة على وجه الارض. فالانسان - بحكم رغبته الفطرية - لم يفوّت ايّ فرصة اتيحت له في ايّ وقت وايّ مكان للتفكير وابداء الرأي حول النظام الكلى للعالم. وقد انبأنا التاريخ منذ تدوينه بأنه قد ظهر في مناطق متعددة من العالم مثل مصر وایران واهندا والصين واليونان فلاسفة ومحققون من الدرجة الاولى استطاعوا ان يؤسسوا مذاهب فلسفية ذات اهمية فائقة، وقد بقيت بعض هذه الاثار الفلسفية من تلك الفترات التاريخية التي لانبعد عنها كثيراً، فلم تطالع يد الايام لمحوها وتضييع الفرصة علينا للاطلاع عليها.

ومن الاثار الفلسفية التي انحدرت اليها وهي اقدم وافضل من غيرها تلك الاثار الناتجة من النهضة العلمية والفلسفية اليونانية التي بدأت قبل الفين وستمائة عام تقريبا ولا تعتبر هذه الفترة طويلة جدا في مقياس التاريخ بحيث تقضي على هذه الاثار وتحوها.

وقد بدأت هذه النهضة الفكرية في اطراف اسيا الصغرى واليونان ثم كانت الاسكندرية امتداداً لهذه النهضة، وبعد ذلك سارت الاسكندرية واثينا نحو الاضمحلال والتمزق وامر جستنيان امبراطور روما الشرقية في سنة (٥٢٩) ميلادية بتعطيل الجامعات واغلاق مدارس اثينا والاسكندرية، وقد توارى العلماء من شدة الخوف، وانفرط نظام التعليم والتدريس. وفي هذه الائمة بزغ نور الاسلام في جهة اخرى من العالم، وبهذا بدأت نهضة اخرى وتهيئات الظروف المدنية الجديدة وعميقة.

وتوقفت جذوة طلب العلم في النفوس بسبب تشويق وتحليل قدوة المسلمين واولائهم الكبار لمكانة العلم ولدارسيه، فابعث من هذا تيار المدنية الاسلامية الواسعة والعظيمة، فنظمت التخصصات المتعددة في مختلف العلوم ودونت، وترجمت الكتب من اللغات المتباعدة ولا سيما الكتب اليونانية، واصبحت المدن الكبيرة في البلاد الاسلامية العريضة مهدًا للعلم ومركزاً للحركة. وشد الرحال الى البلاد الاسلامية اناس من اوربا الحالية وهم متقطعون الى العلم، وقد ادى هذا - بعد مرور عدة قرون - الى تحولات ضخمة في اوربا في مجالات العلم والمعرفة.

وهناك شيء مسلم من وجاهة النظر التاريخية وهو ان لاهل الشرق حقا في اعناق اليونانيين القدماء فيما كسبوه من علم لأن العلماء اليونانيين قد ترددوا كثيراً على الشرق واقتبسوا من رصيد

علمائه ثم عادوا الى اوطانهم واتحفوا ابناءها بما حملوه اليهم من تلك البلاد.

ونحن لانريد في هذه المقدمة ان نعرف بفلسفة الشرق القديمة ولا بمقدار الفائدة التي ظفر بها اليونانيون القدماء من تلك الفلسفة ولسنا ايضا بقصد التعريف بالفلسفة الاسلامية التي سبقتنا بعشرة قرون ولا بمقدار الفائدة التي اكتسبتها اوربا من تلك الفلسفة.

ولا نحاول هنا معرفة مقدار الميراث الذي انحدر الى المسلمين من اليونانيين وما هي التحولات التي حدثت لهذا الميراث في المرحلة الاسلامية، وما هي الكيفية التي كتب بها المسلمون تراث اليونان، وما هو المقدار الذي اضافه المسلمون في هذا المضمار، فهذه المواضيع لا ترتبط ارتباطا وثيقا بموضوع هذا الكتاب. وعلاوة على هذا فانها تحتاج الى تحقيق وتقديم وثائق تاريخية ليكون الحكم اقرب ما يكون الى النتائج العلمية ويكلفنا هذا وقتا طويلا ومجالا واسعا مما يؤهله الى تدوين كتاب مستقل بشأنه.

اما الذي يرتبط بشكل اكبر - الى حد ما - بهذا الكتاب ولم يجر البحث فيه الا قليلا فهو القيام بتعريف اجمالي للفلسفة الاسلامية التي نشأت منذ ثلاثة قرون ونصف تقريبا وحتى الوقت الراهن. فهذه الفلسفة لم تنتقل الى العالم بصورة دقيقة، ولم يلتفت اليها شبابنا من تتلمذ في المدارس والجامعات الحديثة، لأن كل المعلومات التي تصلهم انما هي عن طريق الاوربيين.

وقد اسست هذه الفلسفة المعروفة بـ «الحكمة المتعالية» على يد صدر المتألهين الشيرازي المشهور بـ «ملا صدرا» في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ هذا التاريخ فما بعد اخذت الدراسات الفلسفية

في ايران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذ في الموضع
الفلسفية المهمة محورا لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألهين حول الفلسفة الاولى
والحكمة الالهية . وقد تمثل صدر المتألهين بصورة رائعة ما وصل اليه من
آثار اليونانيين القدماء ولا سيما افلاطون وارسطو، واستطاع ايضا
هضم ما قدمه الفارابي وابو علي وشيخ الاشراق وغيرهم من تفسير او
من ابداع، واستوعب ايضا ما ادركه العارفون العظام بوحي من
اذواقهم وقوه عرفانهم ، ثم شاد اساسا جديدا على قواعد واصول
محكمة لايطرق اليها الخلل ، وخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي
بوساطة البرهان والاستدلال ، بحيث تستبط و تستخرج احداها من
الاخري ، وبهذا اخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق
الاستدلال.

ومنذ عصر ارسطو ذلك الفيلسوف التاثر ضد آراء استاذه
افلاطون نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز ،
ويعتبر افلاطون مثلا لأحد هذين التيارين ، اما ارسطو فهو الممثل
لتيار الاخر ، وقد وجد اتباع لكل واحد من هذين المذهبين في كل
مرحلة تاريخية لاحقة ، وعرف هذان المذهبان الفلسفيان في اوساط
المسلمين باسم مذهب الاشراقيين ومذهب المشائين . واستمرت
المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتجاهين فترة تزيد على الالفين من
الاعوام بين اليونانيين ثم في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين ،
ثم بين الاوربيين في القرون الوسطى .

وقد وضع صدر المتألهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل
بالاساس الجديد الذي شاده في فلسفته ، ومنذ هذا الزمن فما بعد
لم يعد معنى لوقف احد هذين الاتجاهين في مقابل الآخر . وقد

لاحظ كل من جاء بعده واطلع على فلسفته ان النزاع الذي امتد لالفي عام بين المشائين والاشراقيين قد اختتم على يد هذا الفيلسوف العظيم.

وكان فلسفة صدر المتألهين رائعة وغير مسبوقة ولكنه افاد من جهود المحققين الكبار الذين تقدموا عليه خلال ثمانية قرون، والذين كان لكل منهم نصيب في تقدم الفلسفة وتطورها.

وقد مررت - مع الاسف - منذ ظهور هذه الفلسفة ولحد الان اربعة قرون ولم تُقدم خلالها هذه الفلسفة ولو اجمالاً الى اوربا . ويعيد هذا الزعم المتخصصون بشؤون الشرق .

يقول البروفسور ادوارد براون المستشرق البريطاني المعروف والمتوفى سنة ١٣٠٤ هجرية شمسية والذي انفق عمره في البحث والتحقيق في شؤون ايران وتاريخها في كتاب تاريخ الآداب في ايران - الجزء الرابع :

« رغم انتشار فلسفة ملا صدرا ورواجها في ايران لم اجد لها اثرا على السنة الاوربيين إلا بشكل خلاصتين سطحيتين وناقصتين . فقد كتب كنت كوبينو بعض الصفحات التي تتناول عقائد ملا صدرا ، ويبدو أن معلوماته كلها مستقاة من الدروس الشفاهية التي حضرها عند معلميه في ايران ، ولم يكن لهؤلاء المعلمين - على ما يظهر - اطلاع كامل على آراء ذلك الرجل . وفي نهاية حديث كوبينو عن ملا صدرا قال ان الطريقة الحقيقة لملأ صدرا مأخذة بعينها من ابن سينا . بينما يقول صاحب روضات الجنان بشأن ملا صدرا كان .. منقحا اساس الاشراق بما لا مزيد عليه ، ومفتحا ابواب الفضيحة على طريق المشاء والرواق . ولكن هناك تعريفا لهذا المذهب اكثر اختصارا واكثر جدية واقرب الى الصحة وهو التعريف

الذى قدمه الشيخ محمد اقبال (اي الدكتور اقبال الباكستاني) » .

وقد سجل إدوارد براون في نفس ذلك الكتاب :

« ان أشهر كتب ملا صدرا هو الاسفار الاربعة وشواهد الربوبية » ، ثم علق في الحاشية : « بأن كنت كوبينو قد اخطأ في معنى الاسفار فأخذها على أنها جمع سفر وهو الكتاب ». .

وكتب في كتاب « مذاهب وفلسفات آسيا الوسطى » ص ٨١ :

« لقد كتب ملا صدرا عدة كتب اخرى - تتعلق بالسفر ». ولم تصل ايدينا الى الكتاب الذي الفه المرحوم اقبال الباكستاني باللغة الانكليزية اثناء دراسته في جامعة كمبريدج والمسمى بـ « تطور الحكمة في الاسلام » ، ولكن القدر المسلم انه كان مختصرًا جدا ولا يرسم صورة واضحة للحكمة الاسلامية .

ويعتبر هذان المستشرقان (كنت كوبينو وادوارد براون) من اكبر المستشرقين .

يقول العالم المتبع المرحوم الشيخ محمد خان القزويني الذي قضى ثلاثين سنة في المكتبات الاوروبية وعقد روابط وثيقة وعن قرب مع كثير من التخصصين بشؤون الشرق في مقالة نشرت في مجلة « ايرانشهر » الصادرة في برلين وذلك بمناسبة وفاة ادوارد براون وأدرجت في كتاب « بیست مقاله »^(١) - يقول بحق ادوارد براون :

« لم يتحمل هذا العناء ولم يبذل كل هذا الجهد اي مستشرق من اوروبا او أمريكا في موضوع الآداب الإيرانية ولا سيما تلك الآداب والاذواق والمعنويات الإيرانية ، اي انه لم يكن هناك مثله من

(١) ومعنىه « عشرون مقالة » .

احب من اعمق قلبه حبا خالصا افكار الحكماء والعارفين واصحاب المذاهب المتشرة في ايران ».

وذكر في تلك المقالة ان كنت كوبينو « هو من كتاب فرنسا المشهورين وله كتب عديدة فلسفية واجتماعية ودينية وتاريخية ، وهو مؤسس طريقة معينة في فلسفة التاريخ تعرف باسم « الكوبينية » ، و هذه الطريقة اتباع متذرون في المانيا ، وقد عين منذ سنة ١٢٧١ و حتى سنة ١٢٧٤ (هجرية قمرية) نائبا اول لسفارة فرنسا في طهران و عين سنة ١٢٧٨ و حتى سنة ١٢٨٠ وزير امفوض الفرنسي في طهران » .

وقد لاحظت ان أحد هذين المستشرين يعتبر صدر المتألهين تابعاً لمذهب المشائين ، اما الآخر فهو يستند في رد هذا القول الى واحد من كتب التراجم والتاريخ (وهو روضات الجنات) . احدهما يقول ان الاسفار هي جمع سَفَر أي السياحة في الارض ، والآخر يقول انها جمع سفر وهو الكتاب . ولو كلف هذان الكاتبان انفسهما عناء قراءة الصفحة الاولى من كتاب الاسفار لعرفا ان الاسفار هنا ليست جمعاً للسفر بمعنى السياحة ولا للسفر بمعنى الكتاب .

ويبدو ان المقصود بالعلم الشفاهي الذي يقول ادوارد بروان انه قد علم كوبينو فلسفة ملا صدرا في ايران هو رجل يهودي اسمه « ملا لاله زار » ، وقد ثمنت بمساعدته ترجمة كتاب « مقال في المنهج » ، لديكارت الى اللغة الفارسية .

وعندما يذكر كوبينو استاذ صدر المتألهين وهو الفيلسوف العظيم مير محمد باقر الداماد فإنه يعتبره فيلسوفاً « جدلياً » (ديكتيكي) .

وهو يشير الى ذهاب ملا صدرا الى درس مير داماد باشارة من الشيخ البهائي ومقدار ما حصله منه بقوله :

« وبعد عدة سنوات وصل الى ما نعهده فيه من بلاغة وفصاحة ». وليس غرضنا انتقاد طريقة المستشرين لأنه من غير المتوقع من ابناء الامم الاجنبية ان يأتوا ويفسروا فلسفتنا وعلومنا وديتنا وأدابنا وتاريخنا ويقدموها للعالم كما هي . والمثل العربي يقول : « ما حك ظهري مثل ظفري » .

وإذا كان هناك اناس يتوقون الى معرفة تاريخنا وأدابنا وديتنا وفلسفتنا وهم يريدون نقلها الى العالم فإن الطريق الوحيدة لذلك هو ان ينهضوا لهذا العمل بأنفسهم .

اما الاشخاص القادمون من الامم الاجنبية فلو فرضنا انهم ينهضون بالعمل بأتم حياد وحب فانهم - بسبب نقص اطلاعهم - سيقعون فريسة لاغلاط واشتباكات كبيرة ، كما نلاحظ وجود اخطاء متعددة في توضيح تاريخنا وأدابنا وعاداتنا ، ناهيك بالفلسفة التي تحتاج الى تخصص فني ولا يكفي فيها معرفة اللغة ومراجعة الكتب .

وفؤلاء المعتقدين بالمستشرين نذكر هذه القصة غوذجا لما قدمنا الحديث عنه ، فقد نشر كنت كوبينو الذي عاش في زمان ناصر الدين شاه وقام في ايران وتكلم اللغة الفارسية بطلاقة - نشر كتاباً أسماه « ثلاثة اعوام في ايران » باللغة الفرنسية وترجم بعد ذلك الى اللغة الفارسية . وهو عندما يشرح كيفية سؤال الايرانيين لبعضهم عن احوالهم يقول :

« عندما يستقربك المجلس ويجلس صاحب الدار مع بقية الحضور فانك تتوجه الى صاحب الدار وتسأله :

أيكون انفك سمينا ؟

ويجيبك صاحب الدار : بحمد الله انفي سمين ، فكيف هو

انفك ؟ وقد لاحظت في بعض المجالس ان شخصا قد سُئل هذا السؤال خمس مرات واجاب عنه. ويذكر في مقام المدح ان واحدا من علماء طهران كان متميما بخصلة مهمة وهي انه عندما يذهب الى لقاء احد الوجهاء فهو لا يسأله عن انفه ، فقط ولا عن انوف اقربائه فحسب وانما يسأله عن انوف الخدم والحراس ايضا ».

فهذا الرجل بسبب عدم معرفته الدقيقة باللغة الفارسية قد وقع في هذا الخطأ فظن ان جملة « دماغ شماجاق است؟ » تعني « ايكون انفك سمينا؟ » ، وهو ينقل هذه القضية بتهكم ساخرا .^(١)

ومن المؤكد ان كنت كويين لم يكن مغريا في هذا النقل ولكن معرفته الناقصة باللغة الفارسية قادته الى هذا الخطأ .

وعندما يكون الامر على هذه الصورة في التعريف بالأداب والعادات فكيف يكون الحال في مورد الافكار الفلسفية ؟

ونحن نعلم انه في ايران - ذلك المكان الذي ترعرعت فيه افكار امثال ابن سينا وصدر المتألهين - قد رغبت اجيال في معرفة تلك الافكار ، وبعد ان ينفقوا اعمارهم لهذا الهدف لا يخرج من بين الاف الطلاب إلا بعد اصياع الكف الواحدة من يفهمون هذه الفلسفات ويدركون آفاقها .

وعلى هذا فكيف نطمئن بان الفلسفة الاسلامية لعشرة قرون مضت وفلسفة ابن سينا كما يفهمها طلابه قد ترجمت كما تستحق ان تترجم وقد أدى المقصود في الترجمة كما هو موجود في الاصل .

(١) بينما هي تعني : أتصور أن المقصود عند الايرانيين (هل انت مرتاح ؟ هل أنت طيب الخاطر ؟) لا الدماغ بمعنى المخ !! « ايكون مخلك سليما ؟ ».

في نفس الوقت الذي كان صدر المتألهين مشغولاً فيه بتقليل أمور الفلسفة وتشييد أساسه الجديد (في القرن الحادى عشر الهجري الموافق للقرن السادس عشر الميلادى) ظهرت في أوروبا حركة فلسفية وعلمية عظيمة كانت قد تهيأت مقدماتها منذ عدة قرون.

وفي الوقت الذي آثر فيه صدر المتألهين العزلة للتفكير والرياضية في المنطقة الجبلية لمدينة قم حتى يتفرغ لكتابه أفكاره العميقه، اشاع ديكارت الفيلسوف الفرنسي نغمة جديدة في أوروبا، فقد القى من عاتقه تقليل القدماء واتخذ لنفسه طريقة حديثة واختار زاوية من هولندا للانعزال وفرغ نفسه للأعمال العلمية.

ومنذ عصر ديكارت فما بعد حققت أوروبا اكتشافات علمية ضخمة وبسرعة هائلة.

وتبدل طرق التحقيق العلمي في مختلف التخصصات وظهرت موضوعات جديدة. وبالاضافة الى ظهور علماء في العلوم الطبيعية والرياضية فقد ظهر فلاسفة عظام بصورة متلاحقة، وبهذا دخلت الفلسفة في مرحلة جديدة.

واهتمت الفلسفة الجديدة إهتماماً ضعيفاً بتلك الموضوعات التي كانت محور البحث في القرون الوسطى، أما الموضوعات التي لم يهتم بها القدماء فقد نالت في هذا الزمن كل الاهتمام.

ويرزت على الساحة في أوروبا مذاهب فلسفية متباعدة منذ عصر ديكارت وحتى العصر الحاضر، وكان لكل من هذه المذاهب اتباع ومؤيدون. فبعض انصرف إلى الفلسفة العقلية، وبعض نظر إلى الفلسفة من نافذة العلوم التجريبية العقلية، وبعض اعتقد بأنه يمكن البحث والتحقيق في مسائل الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية وابدأ آراءه في هذا المجال، وبعض ادعى أن الإنسان عاجز عن ادراك

هذه المواضيع، وكل ما قيل في هذا المضمار - نفياً أو إثباتاً - فقد كان قوله بغير دليل. وبعض كانوا الهين في عقائدهم وبعض كانوا ماديين.

وعلى الاجمال لم يحصل اي تقدم مهم في هذا الفن المسمى بـ «الفلسفة الحقيقة» أو «العلم الاعلى» وهو الفن الذي يأخذ على عاتقه التحقيق في النظام الكلي للعالم وتوضيح الوجود بأسره ، سواء في اوربا القرون الوسطى ام في اوربا الحديثة ، ولم يظهر نظام قوي مقنع يحفظ الفلسفة من التشتت والتفرق وادى هذا الى ظهور مشارب متناقضة في اوربا .

واما ما هو موجود في اوربا باسم الفلسفة وهو يستحق الاعجاب والاستحسان فهو لا يرتبط بالفلسفة، وإنما هو متعلق بالرياضيات او بالفيزياء او بعلم النفس .

ومن الانصاف ان نعرف بان الفلسفه المسلمين الذين وجّهوا معظم جهودهم للتحقيق الفلسفى قد انجزوا الشيء الكثير ودفعوا الفلسفه - التي اوصلها اليونانيون الى متصف الطريق - نحو الامام ، ومع ان مسائل الفلسفه اليونانية عند ورودها الى الحوزات الاسلامية لم تكن تتجاوز مائتي مسألة فانها قد بلغت في الفلسفه الاسلامية سبعمائة مسألة ، وتغيرت فيها اصول وطرق الاستدلال حتى في المسائل الاساسية لليونانيين ، واكتسبت الفلسفه خاصية رياضية . وتظهر هذه الخاصية بجلاء في فلسفة صدر المتألهين . ومن الانصاف ان نسب هذا التقدم الى العلماء المسلمين .

وسوف تتضح هذه المواضيع خلال هذا الكتاب مدعمة بالوثائق والادلة .

منذ فترة من الزمن اقتحم ايران تيار الفلسفة الاوروبية ، فترجمت بعض الكتب الفلسفية الى اللغة الفارسية ، ولعل اول اثر فلسي يترجم الى هذه اللغة هو كتاب « مقال في المنهج » لديكارت الذي ترجم قبل قرن من الزمن على يد كنـت كوبينو ومساعدة بعض من اعوانه ، ثم شاع صيت العلوم الغربية وترددت على السـن الناس اسماء العلماء وال فلاسفة الغربيـن ، وانتشرت الكـتب باللغة المحلية ، واستطاع البعض ان يطلع على ما يكتب او ينشر في المجلـات باللغة العربية مما يدور حول النظريـات الحديثـة .

ومع انه قد مرت بـرهـة من الزـمن على رغبة بعض الناس في تعـيـم الفلـسـفة القـديـمة بالـعقـائـد والأـراءـ الحديثـة ، وفي اجراء المقارنة بين النظـريـاتـ المـعاـصرـةـ وـنظـريـاتـ الـفـلاـسـفـةـ المـسـلـمـينـ ، ولكنـ هـذـاـ الـاـمـرـ لمـ يـتـحـولـ الىـ الـمـجـالـ العـمـلـيـ معـ الاسـفـ الشـدـيدـ ، وـمـنـذـ ذـلـكـ الـزـمـنـ وـلـدـ الـآنـ اـمـاـ انـ تـكـبـ المؤـلـفـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ بـطـرـيقـةـ الـقـدـماءـ ، وـاحـيـاناـ كـانـتـ تـتـبعـ الـأـراءـ القـدـيمـةـ فـيـ تـنـاوـلـ الـلـامـورـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـطـبـيـعـيـاتـ وـالـفـلـكـ ، وـنـحـنـ نـعـلـمـ اـنـ الـنـظـريـاتـ الـحـدـيثـةـ تـخـالـفـهاـ تـاماـ ، وـاماـ انـ تـكـونـ تـرـجـةـ وـنـقـلـاـ فـقـطـ لـنـظـريـاتـ الـحـدـيثـةـ .

ولـاـ كـانـ طـرـيقـةـ التـحـقـيقـ وـتـنـاوـلـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـحـدـثـينـ مـخـلـفـةـ تـاماـ عـمـاـ نـعـهـدـهـ عـنـدـ الـقـدـماءـ ، وـمـنـ نـاحـيـةـ اـخـرىـ فـانـ اـغـلـبـ المسـائـلـ المـطـرـوـحةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ القـدـيمـةـ وـخـصـوصـاـ فـيـ فـلـسـفـةـ صـدـرـ الـمـتـأـهـلـينـ وـهـيـ تـؤـديـ دـورـاـ أـسـاسـيـاـ فـيـ فـلـسـفـةـ لـمـ تـنـلـ إـلـاـ اـهـتـمـاماـ ضـعـيفـاـ اوـ لـمـ يـلـتـفـتـ إـلـيـهاـ اـطـلـاقـاـ وـصـرـفـ الـاـهـتـمـامـ نـحـوـ مـوـاضـيـعـ اـخـرىـ لـمـ يـعـرـهـاـ الـقـدـماءـ إـلـاـ اـهـتـمـاماـ ضـئـيلاـ اوـ لـمـ يـهـتـمـواـ بـهاـ اـطـلـاقـاـ -ـلـاـ كـانـ الـاـمـرـ كـذـلـكـ لـمـ تـسـتـطـعـ هـذـهـ الـكـتـبـ بـقـسـمـيهـاـ انـ تـحـقـقـ الـهـدـفـ الـذـيـ كـانـ يـتـطـلـعـ اـلـيـهـ اوـلـثـكـ الدـاعـونـ اـلـىـ التـعـيـمـ وـالـمـقـارـنـةـ .

ولهذا فان هذا الكتاب - الذي يمثل الجزء الاول منه الان امام نظر القارئ الكريم - لم يؤلف بأحد هذين الاسلوبين الفلسفيين اللذين مرّ الحديث عنها قبل قليل.

وهو يشتمل على دورة فلسفية مختصرة، ويوضح امهات المسائل الفلسفية، وقد تم بذل الجهد فيه - حد الامكان - ليكون مفهوما عند اغلب الناس سهل التناول وذلك ليتمكن الاشخاص الذين يتذوقون الدراسات الفلسفية ويتعمدون باطلاع ولو مختصر في هذا المجال من الاستفادة منه، وهذا اعرضنا عن ذكر الادلة والبراهين المتعددة لكل موضوع وانتقينا اسهل السبيل وابسط البراهين لاثبات المدعى.

واستفید في هذا الكتاب من التحقيقات القيمة للفلسفة الاسلامية خلال الف عام من عمرها، واستفید ايضا فيه من تحقيقات علماء اوربا العظام.

واستعرضنا فيه المسائل التي تحظى بالأهمية في الفلسفة القدیمة والمسائل التي هي جديرة بالبحث في الفلسفة الحديثة. وسوف نلاحظ ضمن هذا الكتاب بعض المسائل التي لم يتقدم بحثها لافي الفلسفة القدیمة ولا في الفلسفة الحديثة، مثل معظم المسائل الواردة في المقالة الخامسة، ومثل المسائل المدرجة في المقالة السادسة.

وفي المقالة السادسة تم تناول جهاز الادراك والتمييز والتفكيك بين الادراکات الحقيقة والادراکات الاعتبارية بالنقد والتمحيص بشكل لم يسبق له مثيل. واوضحنا فيها هوية الادراکات الاعتبارية وموقعها بحيث استطعنا فصلها عن الفلسفة. وقد كان اختلاطها بالفلسفة سببا لوقوع كثير من الفلاسفة في الضلال.

واحتفظت الفلسفة في هذا الكتاب بحدودها ولم تختلط بالعلم، وروعيت العلاقة بين العلم والفلسفة، ولكن قطعت فيه العلاقة تماما

بين الفلسفة وعلم الفلك القديم والطبيعيات القديمة ، واستفدتنا ايضا في الموقع المناسب من النظريات العلمية الحديثة .

مؤلف هذا الكتاب هو الاستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي دام بقاؤه الذي انفق عمره في تحصيل الفلسفة وتدريسها ، واحاط بآراء ونظريات الفلسفة المسلمين الكبار من قبيل الفارابي وابن سينا وشيخ الاشراق وصدر المتألهين وغيرهم ، وعلاوة على هذا فإنه استوعب بداعف فطري وذوق طبيعي افكار الفلسفه المحققين في اوربا ، وهو ينهض بعبء تدريس الفقه والاصول وتفسير القرآن . وبالاضافة الى هذا فهو ينفرد بتدريس الحكمة الالهية في الحوزة العلمية في قم . وقد حضرت جانبا من دروسه الفلسفية (اهيات الشفاء لأبن سينا) واستفدت من هذه الدروس الشيء الكثير .

وتدور في ذهنه - منذ سنين عديدة - فكرة تأليف دورة فلسفية تشمل على التحقيقات القيمة للفلسفة الاسلامية خلال الف عام ، وتضم الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة ايضا ، بحيث تستطيع تقريب المسافة الواسعة التي تبدو أنها تفصل بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة ، فتؤخذان على أنها فنان مختلفان وغير مرتبطين بعضهما . وبحيث تستطيع هذه الدورة الفلسفية ان تلبّي الحاجات الفكرية المعاصرة وتبين قيمة الفلسفة الالهية التي تتجلّى فيها عظمة العلماء المسلمين ، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية أنها قد انتهت مرحلتها التاريخية .

ومنذ برهة من الزمن والاستاذ يرافق ازدياد المنشورات الفلسفية واهتمام الشباب المثقف بالآثار الفلسفية للعلماء الاوربيين التي

تخرجها المطبع في كل يوم بصورة ترجمة لمقالة او كتاب ، وهذا بنفسه دليل على وجود روح البحث والتفحص وطلب الحقيقة عند هؤلاء . وليس هذا الشيء امرا استثنائيا واما له سابقة تاريخية تمتد لآلاف السنين . ومن جهة اخرى فهو يلاحظ المشورات الطافحة بالدعایات السياسية والحزبية للفلسفة المادية الجديدة (المادية الديالكتيكية) . كل هذه الامور دفعته ليخطو نحو هدفه خطوة جديدة ، فبادر الى تشكيل مؤسسة اسلامية للبحث والنقد الفلسفی تضم مجموعة من العلماء . وتم الاتفاق منذ ستين ونصف على ان يعُد الاستاذ بعض البحوث الفلسفية خلال الاسبوع ثم تقرأ هذه المواقیع في اجتماعات المؤسسة ، وخصصوا لها ليلتين من الاسبوع . ثم يسمح للحاضرين في ابداء آرائهم وانتقاداتهم . واسعفيني الحظ في حضور هذه الاجتماعات عندما كنت في قم وذلك قبل سنة ونصف ، ولا تزال هذه المؤسسة تواصل سيرها . ونتيجة لهذه الجهد دونت لحد الان اربع عشرة مقالة فلسفية ، اربع منها يحتويها هذا الجزء الذي هو الان بين يدي القارئ الكريم .

ان هذا العمل لشيء مهم جدا يدفع الفلسفه في ايران الى مرحلة جديدة من عمرها .

طلاب الفلسفه كانت معلوماتهم تنحصر فيها يقرأونه في كتبهم الدراسية المتداولة ، ولكنه لم يمر على محاولة الاستاذ هذه إلا بضع سنين حتى ازداد في قم عدد الطلاب الذين يتمتعون بمعلومات فلسفية جامعه نسبيا واحاطة بالبحوث الفلسفية ولا سيما الفلسفه المادية ، وعرفوا - بدقة - المغالطات التي يتوصل بها اصحاب هذه الفلسفه .

وكان الطلاب والمتدربون منذ البدء يكتبون هذه البحوث ،

واهتم بها ايضا بعض طلاب البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم واخذوا يتناولونها من يد الى يد، حتى اقترح بعضهم ان تطبع هذه البحوث قبل سنة ونصف لتصل الى ايدي الناس عموما. وقد ذكر هؤلاء ان هذه الدراسات كتبت باللغة الفارسية ومع ان الاستاذ قد سعى في جعلها سهلة التناول ولكنها مع ذلك عسيرة الفهم لاغلب الناس وهذا فهي تحتاجة الى التوضيح وتجديد النظر فيها.

وفي هذه الاثناء الجأتني الظروف - وبعد خمس عشرة سنة من الدراسة العلمية في قم - لا غير مكان عملى الى طهران.

ولكثرة اعمال الاستاذ العلمية من تدريس وتأليف في الفقه والاصول والتفسير والفلسفة فقد ألقى مسؤولية انجاز هذا الامر على عاتقى . وحاولت خلال عدة شهور - وعندما تسمح لي اعمالي - ان انهض بهذه المهمة، فوضحت بعض اقسامها واضفت بعض الامور (وذلك في المجالات التي رأيت فيها لزوم الاضافة)، فظهرت بهذه الصورة التي ترون. وانا وحدى الذي اتحمل مسؤولية هذا العمل.

ووفقاً لحد الآن الى كتابة التعليقات لاربع مقالات من هذه السلسلة، وجمعتها لتكون الجزء الاول من هذا الكتاب. وتتناول المقالة الاولى تعريف الفلسفة (ما هي الفلسفة؟)، وتعلق المقالات الثلاث الاخرى بمسائل العلم (الادراك) وهي بعنوان، «النظرية الواقعية والنظرية المثالية» و«العلم والادراك» و«قيمة المعلومات» .

اما المقالات التي كتبت لحد الآن من قبل المؤلف فهي :

المقالة الخامسة : ظهور الكثرة في العلم

- المقالة السادسة : الادراكات الاعتبارية
- المقالة السابعة : مباحث الوجود
- المقالة الثامنة : الامكان والوجوب - الجبر والاختيار
- المقالة التاسعة : العلة والعلو
- المقالة العاشرة : الامكان والفعالية - الحركة - الزمان
- المقالة الحادية عشرة: الحدوث والقدم - التقدم، التأخر، المعية
- المقالة الثانية عشرة : الوحدة والكثرة
- المقالة الثالثة عشرة : الماهية - الجوهر والعرض
- المقالة الرابعة عشرة : الكون ورب الكون (الاهليات)
-

وتناولنا ضمن هذه البحوث كثيرا من آراء العلماء السابقين والمحدثين بالبحث والنقد، وانصب اهتمامنا بصفة خاصة - ولعله سوف تذكر في محلها - على المادية الجديدة (المادية الديالكتيكية) وسعينا جهد الامكان لنوضح الانحرافات الواقعية في هذا المذهب.

وهناك عقائد مادية منذ أقدم الاذمنة كانت تبني العلة الاولى أو تنفي الغاية أو تنفي تجرد الروح. ويظهر هذا بجلاء في بعض الكتب الفلسفية، ولكن المقطوع به تاريخيا انه لم يوجد عند الماضين مذهب مادي معين ينكر كل ما وراء الطبيعة ويعتبر الوجود مساويا للمادة. ومنذ العصور التاريخية القديمة كانت هناك بحوث عن عالم ما وراء الطبيعة، ولا شك ان هذه البحوث كانت ساذجة في اول الامر ثم اتسعت واصبحت برهانية واكثر منطقية .

ويظهر من الكلمات التي نقلها القدماء ان «هرمس» الحكيم قد نظم اول بحث فلسفى بشكل مذهب فلسفى، وتربي في هذه المدرسة الفكرية مجموعة من الفلاسفة يدعون بـ «الهرامسة». ويبدو من كتاب العلل المنسب الى «بليناس» ان الفلسفة كانت تسمى في ذلك العهد بإسم علل الاشياء. واتباع هذا المذهب يعترفون بوجود عالم ما وراء الطبيعة.

وتوجد لدينا بعد هذه المرحلة نظرات فلسفية مختلفة للمالطين، ونستطيع ان نعتبر مرحلة الماطلين المرحلة الثانية لتكامل الفلسفة. وحسب ما يذكر التاريخ القديم والحديث وحسب ما ورد من ذكر لعقائد هؤلاء وأرائهم في كتب الفلسفة فانهم كانوا يتحدثون عن عالم ما وراء الطبيعة.

وكذلك اليونانيون المعاصرون للماطلين او المتأخر عنهم حتى زمان سocrates.

وينقل مثل هذا عن فلاسفة الهند والصين المعاصرین للمطاليين (في القرن السادس قبل الميلاد) او قبل ذلك.

وعلى اية حال فنحن لم نجد بين الماضين مذهباً فلسفياً معيناً ذات اتباع وهو ينكر تماماً ما وراء الطبيعة.

اما الافراد الماديون الدهريون الذين وجدوا في اغلب الازمنة فهم اشخاص متغيرون متددون يزعمون ان الادلة التي يعرضها الاهيون لم تستطع اقناعهم.

وعلى هذا فلا يمكن اعتبار الفلسفة المادية ذات جذور تاريخية، وإنما هي استطاعت ان تحدث ضجة في اوربا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لاسباب سوف نذكرها عما قريب، واتخذت لنفسها شكل المذهب الفلسفى، واتخذت تباھي وتظاهر قوتها امام المذاهب

الآخرى، ولم يستمر هذا طويلا حتى اندحرت في القرن العشرين وفقدت رونقها وجلاها وجبروتها.

ففي الحقيقة اذن تاريخ الفلسفة المادية لا يمتد الى ابعد من القرن الثامن عشر.

ولكن الماديين يحاولون ان ينحووا المذهب المادي خلفية تاريخية غائرة في الماضي ، ويحاولون اضفاء صفة المادية على العلماء العظام في العالم. فيقولون ان الطليعة في الثورة العلمية هم من الماديين ، وان الماديين هم الذين استطاعوا تفجير هذه الثورة. وعندهما يتحدثون عن ارسسطو يزعمون « انه كان يتقلب بين المادية والمثالية » .

واحيانا يصفون ابن سينا بأنه « كان ماديا » .

ويعتبر الماديون في ما ينشرون جميع الفلاسفة اليونانيين منذ زمن ثاليس المالطي وحتى زمان سocrates من الماديين.

ويسمى بخنز الالماني المادي الشهير الذي عاش في القرن التاسع عشر في المقالة الخامسة من شرحه لنظرية دارون والذي ترجمه الى اللغة العربية الدكتور شبلي شمبل ، يسمى بخنز في هذه المقالة كثيرا من الفلاسفة بالماديين من قبيل انكسيسيا ندر (انكسيسمند روس) واناكسيمن (انكسيمانوس) واكزينوفان (اكسينوفانوس) وهراكليت (هرقليطوس) وبرمانيد (برمانيدس) وامبيروكل (ابادقلس) وديموكريت (ديمقراطيس) .

ولكن الحقيقة انه لا يمكن اعتبار هؤلاء العلماء ماديين بمعنى كونهم منكرين لما وراء الطبيعة .

وصحيح ان هذه المجموعة من العلماء عُرفت في تاريخ الفلسفة باسم الطبيعيين او الماديين (وذلك في مقابل الرياضيين)

«الفيثاغوريين» القائلين بان اصل العالم هو العدد وفي مقابل اسوفسطائيين المنكرين لوجود العالم الخارجي) لأنهم يقولون بوجود المادة او الاصل الاولى في الطبيعة.

فمثلا يقول ثاليس ان الماء هو مادة المواد، ويعتبر إنكسيمندروس الميول المبهمة مادة المواد، وانكسيمن الهواء، وهرقلطيros النار، وانبادقلس العناصر الاربعة، وذيقراطيس الذرات الصغيرة التي لا تقبل الانقسام. فهؤلاء العلماء جميعا كانوا يفسرون الحوادث الطبيعية بالعلل الطبيعية، ولكنه لا يوجد دليل واحد على انهم كانوا ينكرون ما وراء الطبيعة.

والذي يعتمد عليه الماديون وبعض الكتاب في نسبة انكار ما وراء الطبيعة الى هذه المجموعة لا يرتبط اطلاقا بهذا الموضوع، واذا بنينا على اعتبار كل القائلين بـالمادة الاولى وـتفسير الحوادث الطبيعية بالعلل الطبيعية من جملة الماديين فلا بد ان نعتبر كل الاهلين من قبيل سocrates وأفلاطون وارسطو والفارابي وابن سينا وصدر المتألهين وديكارت ، بل كل الانبياء والولياء في مختلف الاديان من الماديين ايضا .

وعلاوة على هذا فان الكتب الفلسفية تنقل بعض الآراء عن قدماء اليونان في الموضوعات المتعلقة بما وراء الطبيعة وهي تكشف عن انهم كانوا من الاهلين، مثل عقيدة ثاليس وعقيدة انكسيمانوس في باب علم الباري .

ومن الغريب ان بخنز نفسه ينقل أموراً تناقض ما يدعيه، فمثلا يقول بحق هرقلطيros :

«كان هرقلطيros يعتقد بان النفس الانسانية هي شعلة نار منبعثة من الازلية الالهية ». .

ويقول بحق انباذقلس الذي يُعتبر الاب الاول لـ « الداروينية »
ويعرف بأنه قد شرح بدقة نظرية التطور وتنافر البقاء لأول مرة -
يقول بحقه :

« كان يعتقد بفارق النفس وينسب هذا الى غاية معنوية وهي
ان النفس تعود في تلك الغاية الى حالتها الاولى حيث الراحة
والشوق والحب ». .

والشيء الوحيد الذي يمكن ان يقال هو ان العلماء الذين سبقو
سفراط قد تأثروا غالباً ببيئتهم فاعتقدوا بأمور تختلط بالشرك في مورد
الآلهة وارباب الانواع.

وينقل بخز عن هرقليطوس :

« ان اصل العالم هو النار وهي تتاجج تارة وتختبو تارة اخرى،
وهذه لعبة لـ « جوبير » (احد الآلهة) وهو يلعبها دائماً مع نفسه ». .
ولا شك ان كلام هؤلاء العلماء لا يخلو من الرمز وهذا فنون
لا نستطيع ان نقطع بمقصودهم الحقيقي .

وينقل صدر المتألهين في اواخر الجزء الثاني من الاسفار كلمات
من ثاليس وانكسمايس وإنكساغورس وانباذقلس وأفلاطون وارسطو.
وديمقراطيس وابيقروس (ابيكور) وفلاسفة آخرين . ويدعى ان هذه
الكلمات ترمز الى امور لم يدرك حقيقتها ناقلو أحاديثهم ، ثم يؤووها
بما يتلاءم مع آرائه في الحركة الجوهرية وحدوث العالم .

والادلة التي تذكر على اساس انها تثبت كون بعض القدماء او
المتأخرین من الماديين ليس لها اي ارتباط بهذا الموضوع من قبيل
« الاعتقاد بالمادة الاصلية او مادة المقاد » او « تعليل الحوادث
الطبيعية بالعلل الطبيعية » او الاعتقاد بان « نظام الوجود نظام

واجب وضروري » او الاعتقاد بانه « لا شيء يأتي من لا شيء » او اعطاء الامثلية للمنطق التجاري في تحقيق المسائل الطبيعية، وامثال هذه الادلة .

ويظن الماديون - لعدم تعمقهم في المسائل الالهية - ان هذه المفاسد المتقدمة تتنافى مع الاعتقاد بعالم ما وراء الطبيعة، وهذا فكل من يتّفّوه بموضوع منها فهو يعده من جملة الماديين، ومع ان الاشخاص المتهمين بالمادية يصرحون بأنهم على خلاف ذلك ولكن الماديين لا يتراجعون عن تلك الاتهامات .

ولم يقتصر هذا الخطأ والخلط على هؤلاء بل امتد ليشمل بعض الكتاب لتاريخ الفلسفة وبعض كتاب الموسوعات ودوائر المعارف من غير الماديين .

وسنوضح فيما بعد السبيل التي سلكت في مسألة « الحدوث والقدم » ومسألة « العلة والمعلول » فانتهت بهم الى هذه الاطفاء .

نعم يوجد شيء لا يمكن انكاره وهو ان بعض القدماء انكروا تجريد الروح وبقاءه بعد الموت . واصحاب هذه العقيدة هم ديمقراطيس وابيكور واتباعهما .

واكتسبت هذه العقيدة (عدم بقاء النفس بعد الموت) اتباعا لها منذ القرن السادس عشر الميلادي في اوربا . ويقال ان اول من كتب كتابا في رد أرسطو بالنسبة الى تجريد الروح هو بطرس بومبوناتيوس وذلك في عام ١٥١٦ م . وشاعت هذه العقيدة تدريجيا وازداد انصارها وكتبت عدة كتب في هذا الموضوع .

ويقول بخنزير في المقالة السادسة من كتابه: ان بومبوناتيوس هذا كان من اتباع السيد المسيح ومن المدافعين عن تعاليمه، ثم يعقب

بان الناس جيئا في القرن السابع عشر كانوا بهذا الشكل ، ولعل علة الایمان هذا هي الخوف من بطش الكنيسة او رسوخ العقائد الموارثة .

وحسب ما ينقله بخنز فان انكار وجود الله علينا لم يبدأ إلا في القرن الثامن عشر، فكتب بارون هولباخ في سنة ١٧٧٠ كتابا سماه « نظام الطبيعة » انكر فيه بصراحة وجود الله وحقيقة الدين .

واتفق مجموعة من العلماء في القرن الثامن عشر على تأليف دائرة للمعارف كان بعض كتابها ماديا من قبل هولباخ وديدرو ودلامبرت . ولكن دلامبرت بالخصوص كان يظهر التحير والتردد . ويقول بخنز : « ان دلامبرت صرخ لمرات عديدة بأن افضل السبل في مسائل ما وراء الطبيعة هو ان نقول (لا نعلم) ». .

ويُنقل عن ديدرو حديث لا يفهم منه إلا انه حائر متعدد .

اما في القرن التاسع عشر فقد ظفرت الفلسفة المادية بأتباع كثريين ، واذيعت نظرية دارون المتعلقة بتحول الانواع في النصف الثاني من هذا القرن ، اي في سنة (١٨٥٩م) ، واعتبرها الماديون افضل وسيلة لتقدم الفلسفة المادية .

ولم يكن دارون ماديا في عقائده ، بل قدم فرضيته هذه من الناحية البيولوجية (علم الاحياء) ، ولكن الماديين استفادوا من هذه النظرية لصالح فلسفتهم المادية .

وقام الدكتور شibli شمیل المادي المعروف بترجمة شرح بخنز لنظرية دارون الى اللغة العربية ، ثم اضاف اليه بعض المباحث المتنوعة واذاع هذا الكتاب باسم « فلسفة النشوء والارتقاء ». ويعرف الدكتور في ديباجة هذا الكتاب بان دارون قدم نظرية

التطور في الموجودات الحية من الناحية العلمية (لا الفلسفية)، ولكن بعض المؤيدین للفلسفة المادية من قبیل هکسلي وبختر اتخاذها وثیقة تصدق دعاوى الفلسفة المادية.

ويقول في الصفحة (١٦) من ذلك الكتاب:

« والاعجب من هذا ان دارون مع كونه الواضع الاساسي لهذا المذهب فهو لم يستتتج منه كل النتائج التي كان يلزم استنتاجها ». وينقل عن دارون في المقالة الاولى من شرح بختر من الترجمة العربية هذه الجملة:

« ان كل الموجودات الحية التي وجدت على الارض قد تفرعت - حسب ما اكتشفت لحد الان - من اصل واحد. والخالق هو الذي نفخ الروح وبعث الحياة في اول موجود حي وجد على هذه الارض ».

وبالاضافة الى التيار الدارویني الذي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأضفى على الفلسفة المادية رونقاونضارة فان هناك تياراً آخر قد ظهر في هذا الوقت واعطى للمادية شكلاً وهيكلاً آخر وأوجد مذهباً جديداً سمي بالمادة الديالكتيكية.

وقد ساهم كل من کارل مارکس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفردریک انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) في ايجاد هذا المذهب، وكانا يتمتعان بافکار ثورية واحساسات اجتماعية متوقدة.

ومن ميزات هذا المذهب انه يقتفي اثر منطق خاص يسمى بالمنطق «الديالكتيكي».

ويعتبر کارل مارکس المؤسس الاول للمادية الديالكتيكية،

وتتلمذ لمدة قصيرة على يد هيجل الفيلسوف الالماني الكبير وتعلم منه المنطق الديالكتيكي .

ولم يكن هيجل في افكاره الفلسفية ماديا، ولكن كارل ماركس تعلق بالفلسفة المادية وقام اساسها على المنطق الديالكتيكي الذي تعلمه من استاذه ظهرت المادية الديالكتيكية .

وهنالك ميزة اخرى لهذه الفلسفة وهي ان المقصود والمهدف الاصلی منها - على خلاف سائر الانظمة الفلسفية التي وجدت لحد الآن - ليس هو التحقيق في المسائل الفلسفية المعقدة، وانما المقصود منها ايجاد أساس للافكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة.

ويبدأ من ان ينفق حاملو لواء هذا المذهب اعمارهم - مثل سائر الفلاسفة والعلماء - في التفكير وتحقيق المسائل المعقدة العلمية والفلسفية فانهم وقفوا جهودهم للعمل الحزبي والنضال السياسي .

ونشرت مجلة «انتريناسيوناليست»^(١) التي تصدر في ايران متحدة باسم اتباع هذا المذهب سنة ١٣٢٥ هـ ش أن كارل ماركس اجتاز مرحلة الدكتوراه في سن الرابعة والعشرين واقتصر عالم النضال السياسي ، وأمضى سنوات من النضال والاضطراب والملاحقات والنفي حتى الواحدة والثلاثين من عمره حين أبعد من باريس قاصداً لندن ، فتارة يلتجأ الى المانيا وانخرى تضيّمه باريس وثالثة تزوّيه بروكسل . وفي اثناء إقامته في بروكسل كلفه الاتحاد العام للشيوعيين في بروكسل بوضع برنامج للحزب الشيوعي فألف كتاب «المانيIFEST»^(٢) الذي قال فيه لينين: ان هذا الكتاب تتجلّ فيه

(١) ومعناها «الاممية» .

(٢) اي «البيان الشيوعي» .

المادية التاريخية والمادية الدياليكتيكية وتتجلى فيه ايضا نظرية النضال الطبقي والتعاليم الاجتماعية والاقتصادية لذهب ماركس.

وامضى كارل ماركس منذ سنة ١٨٥١ حتى آخر عمره في لندن. وفي الوقت الذي كان يتقدّم حاساً تقرّغ لكتابه «رأس المال» الذي تقول عنه المجلة السابقة الذكر انه اساس النظريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لذهب كارل ماركس.

وبحسب ما تذكر هذه المجلة فان «انجلز» قد غادر المدرسة في سن الثامنة عشرة واتجه الى برلين وانخرط في السلك العسكري، وفي ضمن ادائه للوظيفة شارك في المؤتمرات التي تعقدها جامعة برلين واتصل بالجناح اليساري لذهب هيجل. والتلقى في سن (٢٤) لأول مرة في باريس بكارل ماركس، ومن هنا بدأ نضالهما المشترك.

وبعد هذه الحوادث اصبحت الفلسفة المادية تابعة في تقدمها للحركة الحزبية فبمقدار ما يزداد نفوذ الحزب الشيوعي في العالم فانه يحمل معه الفلسفة المادية المعروفة بالمادية الدياليكتيكية.

وفي السنوات الاخيرة نشرت في بلادنا كتب ومقالات كثيرة تحت عنوان «المادية الدياليكتيكية».

واستغلت هذه المنشورات - لعلاقتها بالماكنز الحزبية - كما تستغل المنشورات الحزبية للإعلان والدعاية (وليس للعمل العلمي او الفلسفـي) .

والهدف الاصلـي من المنشورات الحزبية هو تعـيـد الـطـرـقـ السـيـاسـيـةـ . واصـحـاحـهاـ يـجـيـزـونـ التـوـسـلـ بـكـلـ وـسـيـلـةـ لاـ زـالـةـ كـلـ المـوـانـعـ التيـ تـقـفـ سـدـاـ فيـ طـرـيقـهـمـ ، وـحـسـبـ اـصـوـلـهـمـ الحـزـبـيـةـ فـانـ «ـاـهـدـفـ يـبـرـ الـوـسـيـلـةـ»ـ .

ولا تقييد الاخلاق الخزبية باظهار كل شيء كما هو موجود، وإنما هي ملتزمة باظهاره بشكل يؤمن الوصول الى الهدف، ولا يُتبع هذا الاسلوب في الدراسات العلمية والفلسفية لأن الهدف الاساسي منها هو ارضاء نزعة البحث عن الحقيقة في نفس الانسان.

ويتخيل الماديون في هذه القرون المتأخرة ان العلوم الحسية والتجريبية بشكل عام تتقدم لصالح المادة، ولكن اتباع المادة الدياليكتيكية يغرقون في المبالغة مدعين ان الاتجاه المادي ثمرة مباشرة وخاصة لا تنفك عن العلوم التجريبية، ويناهם العجب من ان العلماء وواضعى حجر الاساس لهذه العلوم لم يكونوا ماديين.

ويذعى اتباع هذا المذهب بصرامة انه اما ان تكون تابعين للحكمة الالهية ومؤمنين بوجود الله وعندئذ لا بد من التنكر لكل العلوم والصناعات والاختراعات، واما ان نحتضن هذه وعندئذ لا مفر من الاعراض عن الحكمة الالهية.

وأقل فائدة يظفر بها القارئ المتذوق من قراءة هذا الكتاب هي انه يدرك جيداً كون المادة الدياليكتيكية - على رغم ادعاء اتباعها - لا ترتبط بالعلوم، وجميع اسسها إنما هي تحريفات واستنباطات شخصية ألقها اشخاص حسب ميولهم.

وأهم دليل يذكره هؤلاء في دعاياتهم ان في هذه القرون المتأخرة اقتنوا نمو العلوم الحسية والتجريبية مع ترعرع الفلسفة المادية.

ولكن الحقيقة هي ان التقدم العلمي الاخير في اوربا قد حصل نتيجة للهزّة القوية التي عرضت للافكار واسقطت المسلمات التي دامتآلافا من السنين بشأن الفلك والطبيعيات واوجدت دهشة وتشتتا فكرييا رهيباً.

وصحى أن هذا التحول قد حصل في الموضوعات الحسية أو الحدسية ولكن هذا الزلزال قد امتد إلى الأفكار في المواقف النظرية والعقلية وكذلك المسائل الدينية، وادى هذا إلى ظهور مذاهب فلسفية مختلفة ومتناقضة في أوربا، وكل مجموعة منهم سلكت طريقاً معيناً، ومن جملتها هذه الفتاة التي أعلنت عن نفسها أنها تسلك السبيل المادي. ونحن نعلم أن السوفسطائية التي كسد سوقها منذ ألفي عام، عادتاليوم ودبّت الحياة فيها وجرت الدماء في عروقها من جديد. ولو كان ظهور المذاهب التي اقترنـتـمع ظهور العلوم الحديثة دليلاً على الارتباط المباشر والسليم لهذه المذاهب بتلك العلوم ل كانت المذاهب من قبيل «السوفسطائية والمثالية» أيضاً من الثمرات المباشرة والخواص التي لا تنفك عن العلوم الجديدة.

ولكن ظهور المذاهب المتنوعة في اوربا له سبب رئيسي آخر، وهو ان هذه البلاد تفتقر الى مذهب فلسفى عقلى محكم وقوى ومتناسق مع العلوم الحديثة. ووجود سلسلة من العقائد السخيفية التي يطلق عليها اسم «الحكمة الاهلية» في اوربا قد هيأ الجو وفتح الباب على مصريعيه امام الفلسفة المادية. ومن يرجع الى الكتب الماديه يجد ما هي نوعية العقائد التي بها هجومها هؤلاء بشدة. وحتى ان مجموعة العلماء المحدثين الاوروبيين المعتقدين بالنظيرية الاهلية يعانون كثيرا من محتويات هذه الحكمة الاهلية.

يقول العلامة الفلكي المؤمن فلاماريون في كتابه المسمى « الله في الطبيعة » :

«يلاحظ الناظر المدقق والباحث عن الحقيقة في عصرنا إنجاهيين مختلفين في المجتمع ذي الافكار الانسانية، وكل واحد من هذين قد اجتذب نحوه جمعاً من الناس واستبد بهم. فمن جانب يوجد

«العلماء الكيميائيون» وهم مشغولون في مختبراتهم بدراسة ما يقع للمواد الكيميائية من افعال وانفعالات، وهذا جانب من الجوانب المادية للعلوم، واستخرجوا بهذا التركيبات الجوهرية للجسام. ويعلن هؤلاء بصراحة ان هذه المركبات المستخرجة من العمليات الكيميائية لم يشاهد فيها وجود الله اطلاقا.

ومن جانب آخر يوجد «الحكماء الاهيون» وهم قابعون في اماكنهم على مجموعة من الكتب القديمة والنسخ المخطوطة التي يعلوها غبار الزمن، يتحققون فيها ويفتشون في محتوياتها بشوق عظيم ورغبة عارمة ويترجون نصوصها ويستنسخون آياتها الدينية واحاديثها المذهبية وهم يعتقدون بأنهم قد أصبحوا مشاركين للملك «رفائيل» في اتجاهه، ويعلنون بأنه توجد فاصلة طولها ستة آلاف فرسخ بين انسان العين اليسرى وانسان العين اليمنى لباب الخالد (وهو الله) .

وخصص القديس «توما الاكتوبي» الذي يعتبر اكبر الحكماء في القرون الوسطى وتتجلى فيه الحكمة «الاسكولاستية» (المدرسية) وبيت كتبه لمدة أربعمائة سنة هي الكتب الرسمية للحوزات العلمية والدينية في اوربا - خصص فصلا من كتاب «المجموعة اللاهوتية» يدور حول هذا السؤال:

«ما هو عدد الملائكة التي يمكن ان تحل في رأس ابرة؟» .

ويقول الدكتور شibli شمیل في الجزء الثاني من كتاب فلسفة النشوء والارتقاء في الفصل المعنون بـ «القرآن والعمان» ما يأقى :

«لقد أحرزت الفلسفة بين المسلمين اقصى ما يمكنها من تقدم في النهضة الاولى، ولكنها بين المسيحيين إنفتحت وتلاشت في اول

اصطدام لها، وحرمت الدراسات كلها ما عدا تلك التي تتعلق بـ (اللاهوت المسيحي)».

اما في المرحلة الجديدة للحكمة الاهلية فقد ظهر فيها امثال ديكارت واعوانه ولكن هؤلاء العلماء لم يوفقا لابداع فلسفة اهلهية قوية ومقنعة.

ومن المؤكد ان هذا التبعثر الفلسفى لم يكن ليوجد لو أن الحكمة الاهلية في اوربا قد احرزت التقدم الذي ظفرت به بين المسلمين، وعند ذاك لم يكن الميدان ليسمح للسوفسطائيين ان يشيعوا خيالاتهم، ولا للماديين ان ينشروا غرورهم ، وبالتالي فلا المثالية تستشيري ولا المادية تستحكم .

وسعينا في هذا الكتاب الى توضيح كل انحرافات المادية الدياليكتيكية. وربما يعترض علينا بعض الناس الذين عرفوا ان هذه الفلسفة لا تتمتع بساس رصين باننا قد تناولناها بالنقد والتمحیص اكثر مما تستحق، ولكننا نذكر هؤلاء باننا لم نلاحظ في هذا مقدار القيمة الفلسفية والمنطقية لهذه الفلسفة ، واما لاحظنا كثرة المنشورات المتعلقة بالمادية الدياليكتيكية في بلادنا بحيث اجذبت اهتمام كثير من شبابنا، ولعل بعضهم قد آمن بأن المادية الدياليكتيكية هي ارفع نظام فلوفي للعالم وهي ثمرة مباشرة للعلوم الحديثة ومن خواصها التي لا تنفك عنها، وان الحكمة الاهلية قد انتهت مرحلتها التاريخية، ولهذا رأينا من اللازم ان نتناول محتويات هذه الفلسفة وذلك المنطق بالتحليل والنقد لتتبين للجميع قيمتها الواقعية .

ونحن نستند في تعليقاتنا بالنسبة الى الآراء والعقائد المنسوبة
للماديين على كتب الدكتور تقى الارانى.

ويعرف اتباع المادية الديالكتيكية بان الدكتور الارانى هو من
افضل علماء هذا المذهب الفلسفى . تقول مجلة « مردم »^(١) (وهي
لسان حال حزب الشعب الايراني) العدد الصادر في شهر بهمن
سنة ١٣٢٧ في مقالها الرئيسي :

« لا نظير للدكتور الارانى من حيث سعة المعلومات والاحاطة
العلمية ». .

ونشر الدكتور الارانى مجموعة من المقالات في مجلة « الدنيا »
جمعها مؤيدوه بعد وفاته في اجزاء مستقلة طبعت عدة مرات ،
منها : « المادية الديالكتيكية » و « العرفان والاصول المادية » وغيرها .

وألف مجموعة من الكتب المستقلة لعل اهمها
« يسيكلولوجي »^(٢) .

ومع انه قد مرت على وفاة الدكتور الارانى خمس عشرة سنة
تقريبا ولكن اتباع المادية الديالكتيكية لم يستطعوا ان يكتبوا أفضل
منه . فهو قد عرض المادية الديالكتيكية بحلقة جميلة افضل مما كانت
عليه في كتابات كارل اماركس وانجلز ولينين وغيرهم ، وذلك لانه
كان طويلاً في اللغة والأداب الفارسية وله المام في الجملة باللغة
العربية ، وهذا فاقت كتبه الفلسفية مؤلفات سابقية .

(١) وهي تعنى « الناس ». .

(٢) يطلق هذا الاصطلاح في اللغة الفرنسية على « علم النفس » ، ويطلق
عليه في اللغة الانجليزية اسم « سيكولوجي ». وحرف هذه الكلمة واحدة
في اللغتين غير ان الحرف الاول منها لا ينطق في الانجليزية .

ولهذا السبب اعتمدنا في هذا المضمار على اقواله مع ان هناك
مؤلفات وترجمات كثيرة تتناول هذا الموضوع.

مرتضى المطهرى

طهران / ۱۲ / ۱۳۳۲ هـ . ش

م ۱۹۵۲

الْمَفْكَرَةُ الْأُدُوِّيَّ

ما هي الفلسفة؟

يحتوي الكون كثيراً من الموجودات وعدها لا يحصر من الظواهر
ونعد نحن جزءاً من هذه المجموعة.

وكثيراً ما يحدث ان نظن بان شيئاً ما موجود وله اساس من الواقع ونضفي عليه صفة الصدق ثم يتبين لنا انه لا اساس له من الواقع وهو مندرج تحت عنوان الكذب. وكثيراً ما يحدث ايضاً ان نعد شيئاً ما معذوماً ونصفه بالكذب ثم يتضح لنا بعد ذلك انه كان صحيحاً وهو متصرف بميزات وله آثار متعددة في هذا الكون.

ونحن نعلم ان حب الاطلاع وغريزة الفحص في كل ما تصل اليه ايدينا والبحث عن علل الوجودية معروسة في اعماقنا. ومن هنا فلا بد ان نميز الموجودات الحقيقة والواقعية (وباصطلاح الفلسفة: الحقائق) من الموجودات المتخيلة (وهي الوهميات والاعتباريات).^(١)

(١) سوف نذكر في نهاية هذه المقالة ان «الفلسفة» تقع في مقابل «السفسطة». ولما كان السوفسطائي منكراً لأي واقع خارج الذهن ومعتبراً الادراكات والمفاهيم الذهنية كلها لوناً من الوان الفكر الخالص فهو ينكر اذن ان يكون هناك معنى لقولنا: ان الحقيقة هي الادراك المطابق للواقع.

اما الفيلسوف فهو يذعن ويسلم بان هناك واقعاً خارج اذهاننا وهو يعتبر

وبغض النظر عن هذا الدافع الغريزي لتأمين احتياجات الحياة

= بعض الادراكات حقيقة لأنها تطابق الواقع، ويسلم بان بعض الادراكات لا تطابق الواقع (وهي الاعتباريات والوهبيات).

فمن وجهة نظر الفيلسوف تنقسم الادراكات والمفاهيم الذهنية الى ثلاثة فئات رئيسية :

أ- الحقائق : وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج.

ب- الاعتباريات : وهي المفاهيم التي ليس لها مصدق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً. اي ان العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم - يعتبره مصداقاً. وسوف نوضح في فصل مستقل كيفية ظهور الادراكات الاعتبارية، وكيف ان العقل لا مفر له من اعتبار مجموعة من المفاهيم.

ولكي يميز القارئ الكريم الادراكات الحقيقة من الادراكات الاعتبارية في الجملة نذكر هذا المثال:

لو شُكّل الف جندي فوجا من الجيش فإن كل جندي يعتبر جزءاً من هذا الفوج، اما الفوج فهو عبارة عن مجموعة الجنود. ونسبة كل فرد الى المجموع هي نسبة الجزء الى الكل. ونحن ندرك كل فرد من هؤلاء ولنا احكام مختلفة حول الافراد، وندرك ايضاً مجموع الافراد الذي اطلقنا عليه اسم « الفوج » ولنا احكام معينة بحقه.

فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقي لأن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أما ادراكنا للمجموع فهو اعتباري لأن المجموع لا مصدق له في الخارج والذي له تحقق في الخارج إنما هو كل فرد من الأفراد وليس المجموع.

ج- الوهميات : وهي الادراكات التي لا مصدق لها اطلاقاً في الخارج وهي باطلة من اساسها مثل تصور الغول والعنقاء والحظ وامثالها.

فنحن كلما افتحمنا فرعا من فروع العلم المختلفة فان اثبات كل خاصة من خواص الموجودات لموضوعها يحتاج الى ثبوت الموضوع نفسه قبل ذلك^(١).

وهذه المجموعة من البحوث البرهانية التي تهدف الى تأمين ما

= وتسعى الفلسفة بموازتها الدقيقة الى فصل الامور الحقيقة عن الفتنين الآخرين.

وتمييز الامور الاعتبارية - التي تبدو كأنها حقيقة - من الحقائق يعتبر من الماضيع المعقّدة التي زلت فيها اقدام كثير من الفلاسفة.

وحاول العلماء المحدثون في اوربا - والذين انصرفوا الى نقد العقل وفهم الانسان - ان يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقع خارجي ، وادى هذا الى انحراف بعضهم نحو «السفسطة» (idealism) القائلة ان جميع المفاهيم هي مخلوقة اذهاننا . ودفع البعض الآخر الى اختيار «اسلوب الشك» (scepticism)

وبذلت الفلسفة الاسلامية جهدا ملحوظا في هذا المضمار وقدمت تحقیقات نافعة للتفکیک بين الاعتباريات والحقائق . ونرجى تفصیل ونقد العلماء الاوربيین وتحقيق العلماء المسلمين الى المقالة الخامسة .

(١) نحن محتاجون الى الفلسفة من ناحيتين :

الاولى: ان الانسان قد غرس في نفسه غريزة حب الاطلاع، وهو يجب دائما ان يميز الحقائق من الاوهام ، والامور التي لها واقع من الامور التي لا واقع لها .

الثانية: ان العلم بجميع فروعه يحتاج الى الفلسفة، لأن العلم - كما سوف يذكر - سواء أكان طبيعيا ام رياضيا، وسواء أكان يتقدم بالاسلوب التجربى ام بالاسلوب البرهانى والقياسى فهو يأخذ موضوعه مفروض الوجود والواقعية ثم يتناول آثاره وحالاته بالبحث والتمحیص ، ومن الجلي

سبق ذكره وتكون نتيجتها اثبات الوجود الحقيقي للأشياء وتشخيص علل وأسباب وكيفية ومرتبة وجودها - كل هذه يطلق عليها اسم « الفلسفة ».

ويختلف عن هذا اسلوب البحث ونتيجة الفحص في العلوم الأخرى^(١). فعندما نتأمل في اي واحد منها نجد انه قد اعتبر

= ان ثبوت حالة لشيء او تحقق اثر له لا يمكن إلا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه .

فإذا اردنا ان نطمئن الى ان هذه الحالة او ذاك الاثر موجود لذلك الشيء . فلا بد لنا قبل ذلك من الاطمئنان بان ذلك الشيء بنفسه موجود، ولا يتحقق هذا إلا في ظل الفلسفة .

(١) المقصود هنا هو التفريق بين الفلسفة والعلم . ويحتاج هذا الموضوع الى دقة كبيرة ، لأن لفظ « الفلسفة » قد استعمل أخيراً بصورة واسعة ، ونتج عن ذلك ان ظل معناه منها بحيث أصبح الناس يفهمون من هذا اللفظ معانٍ مختلفة ، فبعض يظن ان الفلسفة تعني ابداء الآراء المشوبة بالدهشة والخيرة بالنسبة الى الكون . وبعض تخيل انها تعني الاقوال المبعثرة او الاحاديث المتناقضة . وبعض لا يميز بين المسائل الفلسفية والمسائل التي تبحث في العلوم ، ومن هنا فهو يتضرر حل مشكلة فلسفية من العلوم الأخرى ، او يطلب الجواب عن سؤال متعلق بالعلم من الفلسفة . وبعض آخر لا يفرق بين الاسلوب الفكري المتبعة في الفلسفة (وهو اسلوب القياس العقلي) والاسلوب الفكري المستخدم في العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية (وهو اسلوب التجربة) ، وهذا فهو يتضرر حل المسائل الفلسفية الدقيقة والعميقة بواسطة المجاهر او بواسطه المختبرات العلمية ، مع انها لا يمكن ازالة الغموض عنها إلا بواسطة البراهين العقلية الخاصة .

وتعود جذور لفظ « الفلسفة » الى اليونانيين ، فكانت تطلق سابقاً ويقصد منها معنى عام يسمى كل المعلومات النظرية والعملية ، فتكون مرادفة تقريباً =

موضوعاً او عدة مواضيع مفروضة الوجود ثم يواصل دراسة الخواص
ويوضح الآثار.

= للفظ « العلم ». وشاع هذا الاصطلاح حتى بين علمائنا، ولكن العلماء
فصلوا أخيراً بين لفظ العلم ولفظ الفلسفة وذلك منذ تخلّت بعض العلوم
عن اسلوب البرهان والقياس العقلي واحتلّت الاسلوب التجاري محله،
فاصبح كل لفظ من هذين يطلق على معنى خاص.

ولابد من النظر بعين الاعتبار الى ان الاصطلاحات الشائعة بين العلماء
المحدثين تختلف ايضاً باختلاف آرائهم واساليبهم في فهم عقل الانسان
وحدود قدرته وقواه المدركة .

وعادة يطلق العلماء - الذين يؤمنون بقيمة الاسلوب التجاري والاسلوب
العقلي في البرهان والقياس - لفظ « العلم » على تلك المواضيع الناتجة من
تجارب الانسانية، ولفظ « الفلسفة » على تلك المسائل النظرية والعقلية
المحضة .

ولما كانت الحكمة الاولى حصيلة خالصة لقوة العقل البشري ولا دخل
للتجربة الحسية في مسائلها ففي اغلب الاحيان عندما تطلق كلمة
« الفلسفة » فان المقصود بها هو الحكمة الاولى (كانت تعتبر احد الفروع
الثلاثة للفلسفة النظرية ، وكان العلماء السابقون يسمونها بـ « الفلسفة
الحقيقة » لانها نظرية وعقلية محضة ، ويسمونها بـ « العلم الكلي » لانها
تبحث في اكثير الامور كليلة وهو الوجود ، ويطلقون عليها ايضاً اسم
« الاهيات » لأن احدى مسائلها هي مسألة علة العلل وواجب الوجود .
واطلق عليها اليونانيون القدماء اسم « الميتافيزيقية » (metaphysics)
لأسباب خاصة سوف نستعرضها في نهاية هذه المقالة) .

ومنذ بداية القرن السابع عشر فيما بعد ظهرت فئة من العلماء تنكر قيمة
« البرهان والقياس العقلي » وتعتبر الاسلوب التجاري هو الاسلوب الوحيد
الذي يمكن الاعتماد عليه . ويعتقد هؤلاء ان الفلسفة النظرية والعقلية =

ولا يتناول اي علم البحث في ان الموضوع الفلاني موجود ام لا ؟ فإذا كان موجودا فما هي كيفية وجوده ؟

= المستقلة عن العلم لا تتمتع بأي أساس ، وليس العلم إلا ثمرة للحواس ، وهذه الحواس لا تتعلق إلا بأعراض الطبيعة وظواهرها (phenomenon) ، اذن لا قيمة لمسائل الفلسفة الاولى التي هي نظرية وعقلية محضة ومتعلقة بكته الواقع وبامور غير محسوسة ، ولا يمكن ادراك هذه المسائل للانسان ، لا نفيا ولا اثباتا ، فلابد من اخراجها من حيز البحث ولا بد من اعتبارها ضمن الامور غير القابلة للتحقيق .

ومن العلماء المنكرين لقيمة الفلسفة العقلية والنظرية الفيلسوف الفرنسي الشهير او جست كونت (auguste comte) الذي عاش في القرن التاسع عشر ، وهو يعتقد بفلسفة حسية تعتمد على العلم ، والفلسفة عنده تعني بيان علاقات العلوم فيما بينها وكذلك بعض الفرضيات الواسعة التي تستفيد منها كل العلوم أو أغلبها . ويسميه بهذا الاسم لوجود بعض الشبه بالفلسفة الاولى من حيث العموم والكلية فيها .

ويطلق اليوم اصطلاح « الفلسفة العلمية » على الاساليب المتبعة في العلوم والطرق السائدة في كل علم .

فهذه الفلسفة الحسية التي جاء بها او جست كونت وهكذا سائر الانظمة الفلسفية الحسية التي اعلنها الفلاسفة الحسينون (empiristes) كلها تعتمد على العلوم الحسية ، فهي اذن محدودة مثل تلك العلوم ، ولا تتجاوز حدود تفسير اعراض وظواهر الطبيعة (phenomenon) .

ولا ن تعرض في هذه المقالة للفلاسفة الحسينين ولا لأولئك الذين يقولون ان الفلسفة الاولى ليست قابلة للتحقيق والبحث لأنها نظرية وخارجية عن مجال الحس والتجربة . وقد خصصنا مقالة اخرى في هذه السلسلة من المقالات لرد عقيدة هذه الفئة من العلماء ، واوضحنا هناك ان اسلوب البرهان والقياس العقلي مفيد ومعتبر وأن مسائل الفلسفة قابلة للتحقيق . =

واما هو يأخذ الموضوع مفروض الوجود ثم يبحث احكام هذا الموضوع، ويحيل مسألة وجوده وكيفية ذلك الوجود الى مجال آخر (هو الحس او البرهان الفلسفى).

= وينحصر اهتمامنا هنا في مناقشة أولئك الذين يتناولون مواضع هذه الفلسفة نفياً أو إثباتاً.

ويشمل النقاش الماديين (Materialistes) واتباع المادية الديالكتيكية (materialism — Dialectic) الذين ابدوا آراءً في مسائل هذه الفلسفة دون ان يفكروا بين هذه المسائل والمسائل المتعلقة بالعلوم .

والغريب ان هذه المجموعة من العلماء تعلن عن نفسها أنها تابعة للمنطق الحسي والتجربى، مع أنها قد تناولت هذه المسائل بالنفي او الاثبتات، والحس والعلوم الحسية لا يمكنها اثبات ذلك ولا نفيه .

ويمسن بالقاريء الكريم ان يلاحظ منذ الان، وسوف يحصل له اليقين بذلك في المقالات اللاحقة، ان الفلسفة المادية وآخر اشكالها «المادية الديالكتيكية» هي لون من الوان الفلسفة النظرية وليس فلسفة حسية ولا تجربية .

ومن المؤكد انه قد وجد في اوربا بعض العلماء الذين آمنوا بالفلسفة الحسية ولكن فلسفة هؤلاء لم تكن مادية ولا هية، وذلك لأن الفلسفة الحسية قيدتهم على الرغم منهم بالمسائل المتعلقة بالعلوم الحسية، والمنطق الحسي يفرض عليهم السكوت ازاء كنه الوجود وحقيقةه .

واشهر الفلسفات الحسية هي الفلسفة الوضعية (positivisme) ومؤسسها هو الفيلسوف الفرنسي اوست كونت .

اما الفلسفة المادية في شكلها الاخير (المادية الديالكتيكية) فهي تسهب في الحديث - لاغراض دعائية - عن الحس والعلوم الحسية، واحياناً يحرفون مسألة علمية ليصدقوا بها احاديثهم، ولكنهم لم يتقيدوا بالمنطق الحسي لأنهم =

ونستطيع ان نلخص ما مضى من حديث فيما يأتى:

نحن قد نخطئ احيانا او نتردد في بعض خواص الاشياء وحكمها فنقول مثلاً: ان التركيب الفلاني لا طعم له (بالقطع او بالتردد) مع ان له في الواقع طعما، او بالعكس.

= قد تناولوا بالنقד والبحث مسائل الفلسفة الاولى النظرية والعقلية، وهذه المسائل لا تدخل مجال الحس ولا التجربة.

ولهذا تناولنا في هذه المقالة تعريف الفلسفة الاولى (التي يتناولها بالبحث الماديون ايضا شاعوا أم أبوها) وفصلها عن مسائل العلوم (وقد خلط الماديون بين هذين البحرين ولم يستطيعوا فصل احدهما عن الآخر).

فالملصود من الفلسفة في هذه المقالة هو الفلسفة الاولى التي هي نظرية وعقلية صرفة، والهدف منها هذه المقالة هو تعريفها وتوضيح الفرق بينها وبين سائر الاقسام التي تسمى اليوم بالعلوم.

ولا نجد مفرا من ذكر مقدمة قصيرة ليتمكن القارئ الكريم من ادراك تعريف الفلسفة بشكل دقيق وليسطيع تمييز المسائل الفلسفية من المواضيع العلمية :

تشكل العلوم المنتشرة في المجتمعات البشرية اقساما مختلفة، ويعرف كل قسم منها باسم خاص، فهناك الفيزياء، الكيمياء، الحساب، الهندسة، الفلك ، الاحياء، ... وكل واحد من هذه يطلعنا على لون معين من المعارف بحيث نستطيع قبل ان نردد ذلك القسم ان نعرف ما هو لون المسائل التي سنواجهها في هذا المجال لاننا نعلم :

ان كل علم عبارة عن البحث في سلسلة من المسائل المتعلقة بموضوع معين، وتوجد رابطة خاصة تربط بين مسائل كل علم وتصلها ببعضها وتفصلها عن مسائل العلوم الأخرى.

اذن لكي نظفر بتعريف لكل علم، ولكي نميز كون المسألة الفلسفية لامة

وأحياناً أخرى قد نخطئ او نجهل اصل وجود الأشياء او عدمها فنقول مثلاً: الروح ليست موجودة في الخارج، او نقول ان الحظ له تحقق في الواقع.

= مجموعة من المسائل هي منضمة، ولأي علم هي منتمية، لابد ان نشخص موضوعات العلوم انفسها. فما دمنا لا نعرف ما هو موضوع علم الحساب وما هو موضوع علم الهندسة فاننا لا نستطيع ان نفرق بين مسائل الحساب ومسائل الهندسة، وهكذا بقية العلوم.

وننتقل من هذه المقدمة لنقول ان الفلسفة بدورها قد اخذت على عاتقها حل مشكلات معينة، وتدور مسائلاً لها حول موضوع معين. وهي لا تتدخل فيما يتعلق بالمسائل العلمية، ولا تسمح ايضاً لهذه المسائل ان تتغفل على حدودها.

والفلسفة عبارة عن البحث والدراسة في سلسلة من المسائل التي تتحدث عن مطلق الوجود واحكامه واعراضه على اساس البرهان والقياس العقلي. وهي تتكلم عن وجود الأشياء او عدمها وتدقق في احكام مطلق الوجود ولا تنظر الى الاحكام والآثار المختصة بموضوع واحد او عدة مواضيع معينة، وهذا يعكس العلوم التي تتناول دائماً موضوعاً واحداً أو عدة مواضيع مفروضة الوجود ثم تدقق في احكامها وآثارها وهي لا تنظر إلى وجود الأشياء ولا إلى عدمها.

وليتضح هذا الموضوع اكثر نذكر هذين المثالين:

لو أخذنا موضوع الدائرة وقلنا ان محيط كل دائرة يساوي (٣,١٤) مضروباً في قطرها، فهذا متعلق بعلم الهندسة، ومعنى هذا الكلام هو كل دائرة لها وجود خارجي فان لها خاصية (تساوي محطيها مع (٣,١٤) مضروباً في قطرها). اذن فرضنا للدائرة وجوداً خارجياً ثم ثبتنا لها هذه الخاصية (وهي ان محطيها يساوي ٣,١٤ مضروباً في قطرها). اما لو =

فهذا لونان واسلوبان من البحث في هذين المثالين ليساهما متشابهين.

فلا بد اولا من اثبات وجود الشيء او أخذه مفروض الوجود ثم ننتقل الى البحث في خواصه واحكامه.

نعم كثيرا ما يحدث هذا الامر وهو ان تثبت البحوث العلمية احكاما وخصوصاً لموضوع ما، ثم نعرف من هذا كيفية وجود هذا الموضوع وبأية علة هو مرتبط. مثلاً اذا ثبتنا في العلوم الطبيعية ان جزءاً من الذرة المسمى بـ «البروتون» يدور حول نفسه بحركة سريعة، اذن نستطيع القول:

«ان لدينا في الخارج حركة وضعية دائيرية»

ومن الجلي ان في هذا الحديث قضيتين:

الاولى: ان جزء الذرة المسمى بالبروتون يدور حول نفسه، وهذا القول يعتمد في اثباته على البرهان الطبيعي والتجربة العلمية.

= تساؤلنا: أيكون للدائرة وجود خارجي ام ان ما نتصوره دائرة ليس إلا شكلاً كثيراً للأشياء؟

فهذا موضوع يتعلق بالفلسفة، لأننا هنا لم نتحدث عن خواص الدائرة ولا عن احكامها وإنما تحدثنا عن وجودها او عدمها.

والمثال الآخر يدور حول الجسم، فلو قلنا ان لكل جسم شكلاً، او لكل جسم إشعاعاً، فهذا مرتبط بالعلوم الطبيعية. أما لو قلنا: أيكون الجسم (وهو الشيء الذي له ثلاثة ابعاد) موجوداً في الخارج ام ان ما نحس به على اساس انه جسم وله ثلاثة ابعاد ليس في الواقع إلا مجموعة من الذرات الخالية من ايّ بعد؟

فهذا موضوع فلسفي.

الثانية : ان لدينا حركة وضعية دائيرية في الخارج ، وهذا يعتمد على القول الاول ، ولا يستند مباشرة الى التجربة .

وبهذا يتضح ان العلوم بأسرها تتوقف في صمود محاولاتها واستمرار تقدمها على الفلسفة . وكذلك الفلسفة فهي تتوقف في بعض المواقف على شيء من مسائل العلوم فهي تستفيد وتنتزع منها بعض التأثير .^(١)

وتوجد هنا عدة ملاحظات

الملاحظة الاولى :

لما كان البحث الفلسفى مختلفاً مائة بمالئة عن البحوث العلمية

(١) الى هنا اتضح الفرق بين الفلسفة والعلم ، وعرفنا كيف تحتاج العلوم الى الفلسفة في ثبات موضوعاتها . ونريد ان نبين هنا كيف تستفيد الفلسفة احياناً من العلوم ، فهي لا تستفيد منها بهذا النحو وهو ان تكون بعض المسائل العلمية في صف ورتبة المسائل الفلسفية ، ولا تستفيد منها بحيث تستنتج المسألة الفلسفية من المسألة العلمية ، وإنما تستفيد منها بهذه الشكل وهو ان الفلسفة « تنتزع » بعض المسائل ذات الوجهة الفلسفية من مسائل العلوم .

ويلزمـنا ان نـبيـن الفرق بين معنى الـانتـزـاع وـمعـنى الاستـنـتـاج لـكـي نـعـرف اـنـ المسـأـلةـ الفلـسـفـيـةـ لـيـسـ هـيـ نفسـ المسـأـلةـ العـلـمـيـةـ وـلـيـسـ هـيـ مـسـتـنـجـةـ مـنـهاـ وإنـماـ هـيـ مـنـتـزـعـةـ مـنـهاـ .

الاستنتاج : وهو يعني ان يقوم العقل بأخذ نتيجة جزئية من حكم كلي اي انه يحيط علماً بالجزئي ببراعة الكلي . مثلاً لو ثبت لنا ان كل موجود طبيعى معرض للفناء فأننا « نستنتج » كون الشجرة فانية لأنها موجود =

في الأسلوب، اذن فالمسألة العلمية ومن اي علم كانت لا يمكن ان تصبح جزءاً البحث الفلسفى، بل ينفصل كل لون من الدراسات الفلسفية (الاذهبية والمادية) عن البحوث العلمية، ويُسیر باسلوبه الخاص ويتحدث عن وجود الاشياء وعدمه.

وبهذا يتضح ان الظنون التي لازمت علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية (التحولية) لا تتمتع بأساس سليم.

== طبيعى، واذا أردنا ان نرتتبها ترتيباً منطقياً فلنا: « الشجرة موجود طبيعى، وكل موجود طبيعى معرض للفناء، اذن الشجرة معرضة للفناء ». .

وإذا دققنا في هذا وجدنا ان العلم بالجزئي قد ولد من العلم بالكلى : فهو يعتبر اذن نتيجة له .

ومن الواضح ان مسائل الفلسفة لا يمكن ان تستخرج من مسائل العلم، لأن المعطى للنتيجة لا بد ان يكون اكبر في شموله وكليته من |الأخذ للنتيجة، الحال ان المسائل الفلسفية اعم واكبر كليّة من جميع المسائل الأخرى لأن موضوعها هو مطلق الوجود، وليس بين الموضوعات ما هو أكبر كليّة من الوجود.

الانتزاع : وهو اصطلاح يستعمله الفلسفة وعلم النفس لعمل ذهني خاص يمكن تسميته ايضاً بـ « التجريد ». وهو يعني ان الذهن عندما يدرك عدة اشياء متشابهة فهو يقيس بعضها الى البعض الآخر ويميز بين صفاتها المختصة وصفاتها المشتركة ثم يصوغ من الصفة المشتركة مفهوماً كلياً يصدق على كل تلك الافراد، وحيثند يقال ان هذا المفهوم الكلي قد انتزع من هذه الافراد، مثل مفهوم الانسان المتنزع من الصفات المشتركة بين علي وخالد وغيرهما .

وفي اصطلاح الفلسفة يستعمل لفظ الانتزاع في موارد اخرى .
فالملقصود من قولنا ان المسألة الفلسفية « تنتزع » من المسألة العلمية هو ان

فهؤلاء العلماء يزعمون ان الفلسفة الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) تعتمد فقط على مجموعة من المقدمات العقلية والظنون الساذجة التي لم تتأكد صحتها، بينما فلسفتنا تستند الى العلم المعاصر الذي تقدم بوساطة الحس والتجربة، وفي كل يوم تؤكد صحة مسيرة آلاف التحالف التي تقدّف بها مؤسساته الصناعية، وهو لا يعتمد على غير الحس والتجربة وليس فيه اثارة ما وراء المادة.

ويبدعون ايضا ان فلسفة ما وراء الطبيعة تؤدي الى طرق مسدودة يتوقف فيها البحث ويموت بسببها العلم، اما فلسفتنا فهي مستندة الى العلم وتتقدم بتقدمه.

وفيما مضى من حديث جواب لهذا الادعاء ولكن الفصول القادمة باذن الله سوف توضح الموضوع بشكل ادق.

وينبغي ان يعلم هؤلاء العلماء ان البحث الفلسفى منفصل أساسا عن البحث العلمي، وان المادية الديالكتيكية - مثل

=الفلسفة تسير في استدلالها الفلسفى على اساس مسألة علمية ثم تصل الى نتيجة فلسفية. وبعبارة اخرى فان الفلسفة ترتيب قياسا منطقيا تحتل فيه المسألة العلمية صغرى هذا القياس (لا كبراه)، ثم تستنتاج الفلسفة نتيجة فلسفية حسب قواعدها الكلية.

اذن اصبح واضحا ان الفلسفة شيء غير العلم وان بينها علاقة خاصة، وحسب هذه العلاقة فان العلم يستفيد من الفلسفة، كما ان الفلسفة ايضا تستفيد من العلم.

وسوف يجيء في المقالات الآتية ان حاجة العلوم الى الفلسفة غير منحصرة فيها ذكرناه، وانما كل القوانين الكلية العلمية متوقفة في قطعيتها وقانونيتها على أصول عامة لا يمكن إثباتها إلا في ظل الفلسفة.

الميتافيزيقية تماماً - تستفيد من نتائج العلوم الحقيقة^(١) بالاعتماد على البحث الفلسفى . ولكن النزاع واقع في أن أيا من هاتين الفلسفتين قد أخذت ما يلزمها من مقدمات بصورة صحيحة وسليمة ؟^(٢)

ويشهد ما قلناه اننا لا نجد في حديثهم السابق اية مسألة علمية طبيعية او رياضية ، ولا نجد أيضاً أثر لهذا الحديث في الكتب الطبيعية او الرياضية .

واذا كانت الفلسفة الميتافيزيقية لا تتغير كما تتغير العلوم^(٣) فسبب ذلك ان العلوم تعتمد على الفرضيات وهي تتغير بتقدم وتوسيع التجربة ، اما الفلسفة فهي تعتمد على البديهيات وتعطي نتائج علمية ثابتة .

ويؤيد هذا الرأي ان الفلسفة لا تأبى التغيير في المجالات التي تأخذ فيها مقدماتها من العلوم كالفلكيات والجواهر والاعراض وغيرها فهي تتغير كالعلوم بتغير الفرضيات .

(١) يقصد بالعلوم الحقيقة ما يقابل العلوم الاعتبارية ، وكان القدماء يسمون العلوم الاعتبارية بالعلوم العملية كعلم الاخلاق وغيرها .

(٢) لو دققنا في كتب المادية الديالكتيكية لوجدنا المسائل المطروحة فيها للبحث اما هي لون من الاستنباط النظري من الفرضيات والنظريات العلمية قام به العلماء الماديون . وسوف نبين في الفصول القادمة الاسس الفلسفية والمنطقية للمادية الديالكتيكية مع نقادها . وسوف نعرف كيف انها استنباطات خاطئة من النظريات والفرضيات العلمية .

(٣) من شاء ان يعرف المعنى الحقيقي لتكامل العلوم والفلسفة ، واي لون من التكامل الموجود في العلوم لكن الفلسفة محرومة منه فليرجع الى المقالة الرابعة .

والأروع من هذا ان هؤلاء العلماء يعرضون لنا «المادية الديالكتيكية المتغيرة بتغير العلم» على أساس انه رأي ثابت غير متغير (فهو يواجه طريقاً مسدوداً).

الملاحظة الثانية :

- نقتصر بما مرّ من حديث حول علاقة الفلسفة بالعلوم ما يأتي :
- ١ - تحتاج العلوم جيّعاً إلى الفلسفة في إثبات وجود موضوعاتها.
 - ٢ - تختلف البحوث الفلسفية عن الآراء العلمية في الإطلاق^(١) والتقييد والعموم والخصوص .

ونقصد بهذا ان البحث المادي يستطيع فقط إثبات أو نفي الوجود المادي ولا يستطيع إثبات ولا نفي مطلق الوجود، لأن نشاط كل علم لا يخرج عن حيز موضوعه، ولما كان موضوع العلم هو المادة اذن إثباته ونفيه لا يتتجاوز حدود المادة ولا يحقّ له ان يتناول غير المادة نفيها ولا إثباتها. وهذا بخلاف الفلسفة حيث ان موضوعها مطلق ولا يقتصر على موجود معين.

(١) سبق لنا أن أوضحنا في العاشرة (١ و ٢ ص ٤٦ و ٤٧) ان كل علم يتخد لنفسه موضوعاً أو عدة موضوعات يقصر عليها نشاطه ليكتشف خواصها وأثارها، أما موضوع الفلسفة ومجال نشاطها فهو مطلق الوجود العاري عن كل قيد، ولهذا فان كل علم يتحرك في محيط محدود ولا تتجاوز نظرياته حدود موضوعه الخاص. وإذا قال علم بأن الشيء الفلاني موجود فهو يعني أنه موجود في دائرة عملي، وإذا قال أنه غير موجود أي أنه غير موجود في هذه الدائرة. أما الفلسفة فلكون موضوعها عاماً وهو مطلق الوجود فإذا قالت ان الأمر الفلاني غير موجود فمعنى ذلك أنه لا وجود له إطلاقاً.

وعلى هذا فانه من الممكن ان تثبت العلوم شيئاً ولا تقتصر الفلسفة بهذا الاثبتات، او تنفي العلوم أمراً ولا تعنى الفلسفة بهذا النفي.

المثال الاول :

تقول التجارب الطبية انه في حالة التفكير تطراً كيفية خاصة على مادة المخ يسمى بها العلماء الطبيعيون بالادراك.

ومعنى هذا القول ان الادراك ظاهرة مادية حسب ما ثبت التجارب.

ولكن أيكون هناك موجود آخر بالنسبة الى الادراك وهو ليس مادياً أم لا؟

ان البحث الطبيعي والتجارب صامته عن هذا^(١)، وعلى فرض كونه موجودا فالبحث الطبيعي لا يستطيع ان يُريه لأن كل مقدمة لا يمكنها ان تعطي نتيجة إلا من سُنخها.

ومعنى المادة والوجود في الطبيعتيات واحد وذلك لغرض فني (فالمادة تساوي الوجود)، ونفي الوجود فيها يساوي نفي المادة.

ولما كان افق الفلسفة اوسع فانها لا تقتصر بمجرد نفي شيء من قبل البحوث الطبيعية وإنما هي تواصل سيرها.

المثال الثاني :

يقول الرياضي ان المعادلة الجبرية تشتمل على طرفين وفيهما

(١) من احب التفصيل فليرجع الى المقالة (٣).

ارقام سالبة او موجبة، ونحن نستطيع ان نأخذ احد الارقام الموجبة من طرف ونبدل اشارته الى السلب ونضعه في الطرف الآخر وبالعكس دون ان يختل توازن المعادلة. وهذا شيء مبرهن عليه وحق أيضا.

والفلسفة توافق على هذا الكلام على اساس ان معناه هو ثبوت التائج المثبتة، وليس معناه تبديل الوجود الى عدم أو بالعكس.

واما حال العلوم مع الفلسفة حال ذلك الخطاب الذي حمل فأسه وقصد الجبل ليحطب فلقي شخصاً منحدراً من ذلك الجبل فقال للخطاب: «ارجع لا شيء هناك»، فمعنى هذا القول انه لا يوجد خطب في الجبل، لأن الشيء يساوي الخطب بالنسبة الى غرض الخطاب (الخطب = الشيء)، ومن البديهي كون ذلك القول لا يعني انه لا يوجد اي شيء على الاطلاق فلا جبل ولا تراب ولا صخر ولا نبات. واذ قيل هذا الصياد يحمل سلاحه ويتجه نحو الجبل فمعناه حينئذ انه لا صيد هناك، فالصيد والشيء عند الصياد يعني واحد (الشيء = الصيد). وهكذا...

اما الذي له هدف عام فان هذا القول (لا شيء هناك) عنده معنى واسعاً بحيث يضطره لいくذبه.

ونستنتج مما مضى:

«نحن لا نستطيع ان نردد بما أعدّه العلم نفياً أو اثباتاً أية نظرية فلسفية موجبة أم سالبة».

الملاحظة الثالثة :

قلنا ان البحث الفلسفي يدور حول وجود الاشياء او عدمها

فإذا لم يؤثر البحث الفلسفى فى فرداً (أى لم يستطع أن يقطع بوجود شيء على الأطلاق) فهذا الفرد يسمى بـ «السوفسطائي» أو المثالي وهو يقابل الفيلسوف. ومن هنا فإن المذهب الذى يتعرض لوجود الأشياء وعدمها ينقسم أولاً إلى الفلسفة والسفسطة أو الواقعية^(١) والمثالية^(٢) ^(٣).

وتنقسم الفلسفة من حيث اثبات أو انكار ما وراء الطبيعة إلى مدرستين هما (الميتافيزيقية)^(٤) و(المادية).

realism (١)

Idealism (٢)

(٣) سوف نوضح في المقالة الثانية معنى هذين اللفظين (الواقعية والمثالية)

(٤) تعود كلمة «الميتافيزيقية» إلى أصول يونانية، وهي مركبة من كلمتين: (ميتا) وهي تعنى مابعد، و(فيزيك) وهي تعنى الطبيعة، فيكون معنى الكل هو ما وراء الطبيعة.

ويعرف تاريخ الفلسفة بأن ارسطو قد ألف كتاباً في جميع علوم ذلك الزمان (القرن الرابع قبل الميلاد) ما عدا علم الرياضيات.

ومجموع مؤلفاته يشكل دائرة للمعارف تضم ثلاثة أقسام:

أ - العلوم النظرية: وتشمل كتبًا مختلفة في الطبيعيات وفي نهاية هذا القسم يكون كتاب الفلسفة الأولى.

ب - العلوم العملية: وتشمل الأخلاق وتدبير المنازل وسياسة المدن.

ج - العلوم الابداعية : أي الشعر والخطابة والجدل.

ولما كانت الفلسفة الأولى واقعة بعد الطبيعيات بحسب ترتيب التأليف ولم يكن المؤلف قد أطلق عليها اسمها ولا عنواناً خاصاً فقد أطلق عليها فيما بعد =

وتنقسم المادية من حيث الاعتماد على منطق ثابت او منطق متغير الى مدرستين هما: (المادية الميتافيزيقية) و(المادية الجدلية) ^(١).

اسم الميتافيزيقا (اي ما بعد الطبيعة) ويعني ذلك القسم من البحث الواقع بعد الطبيعيات، ويتطاول الزمن وانخطاء المترجمين اصبح معناه علم ما وراء الطبيعة من المجردات، وصار يطلق على الفيلسوف الاهلي اسم « الميتافيزيقي ».

ففي البدء كان هذا الخطأ لفظيا ولكنه اصبح منشأ لاخطاء معنوية كبيرة. ومن يراجع الكتب المادية يجدها تعرف الميتافيزيقا بأنها: « ذلك العلم الباحث عن الله والروح ».

ويحسن بالقارئ الكريم ان يصون نفسه من هذا الخلط فلا يظن ان موضوع البحث الميتافيزيقي هو الله او الروح وانما موضوع الميتافيزيقا (الفلسفة الاولى) هو مطلق الوجود، ومن المحتمل حينئذ ان يكون شخص ما ميتافيزيقيا وهو في نفس الوقت مادي.

ولكنه لشروع هذه المصطلحات فضلنا ان نطلق كلمة « الميتافيزيقا » على المذهب الفلسفي المعترف ايضا بما وراء الطبيعة.

(١). الديالكتيك (Dialectic) من اصل يوناني وهي مشتقة من ديالكتوس (dialogos) وتعني المباحثة والمناقشة.

وكان لفظ الديالكتيك يطلق على الاسلوب الخاص الذي كان يتبعه العالم اليوناني العظيم سocrates في مناظراته. فهو الذي يثبت للطرف المقابل خطأه يبدأ بذكر مقدمات لا تعقיד فيها ثم يتنتقل الى التساؤل ليظفر باقرار الطرف المقابل له ويواصل اسئلته حتى يصل الى نقطة يجد فيها المباحث له نفسه وقد سلم بدعوى سocrates.

وكل من هذه المذاهب قد انقسم على ابدي الاتباع والمريدين الى اقسام اخرى ليس هذا محل ذكرها.

والشيء المهم هنا والذي ينبغي ان نشير اليه هو أن هذه التقسيمات مهمة من ناحية تاريخ الفلسفة، وليس لها اهمية كبيرة

= وهذا الاسلوب في الخطاب يطلق عليه اليوم اسم «الاسلوب السقراطي» في علوم التربية والتعليم.

ثم استعمل افلاطون وهو تلميذ سقراط هذه الكلمة لتدلّ على الطريقة الخاصة التي يتبعها في تسيير العقل في طريق كسب المعرفة الحقيقة. ويقول افلاطون: لا يتعلّق العلم بالأفراد المحسوسة، لأن متعلق العلم لا بد من كونه كلياً لا جزئياً. والمعرفة الحقيقة هي ادراك «المثل» وهي حاصلة لروح كل فرد قبل ان يأتي الى هذا العالم. والعلم في هذا العالم اما هو «تذكرة» للماضي. ويعتقد افلاطون باننا نستطيع بواسطة الرياضة الفكرية وعن طريق الذوق والحب ان نذكر النفس بالماضي.

اذن يسمى افلاطون طريقة الخاصة لكتسب هذا اللون من المعرفة بواسطة التذكرة باسم «الديالكتيك» وقد استعمل العلماء المحدثون من قبيل كانت الالماني وغيره هذه الكلمة في بعض الموارد.

اما الفيلسوف الالماني الشهير هيجل الذي عاش في النصف الاول من القرن التاسع عشر فقد اختار لنفسه منطقاً خاصاً واسلوباً معيناً لاعطاء الفرصة للعقل ليكتشف الحقائق واطلق على هذا المنطق اسم «الديالكتيك».

وسوف يأتي معنى «المنطق الديالكتيكي» لم هيجل في المقالات الآتية.

ولم يكن هيجل في نظرياته الفلسفية مادياً، ولكن كارل ماركس وانجلز اللذين تتلمسدا على يديه واستعاراً منه المنطق الديالكتيكي كانوا من ذوي النظريات المادية ومن يقتفيون اثر الفلسفه الماديين في القرن الثامن عشر.=

عند من استفرغ جهده في البحث والنقد هادفا الى تمييز الحق من الباطل وفصل الصدق عن الكذب.

= واشاد ماركس وانجلز نظرياتهما المادية على اساس منطق هيجل ، ومن هنا ظهرت « المادية الديالكتيكية » .

وفي الحقيقة فان المادية الديالكتيكية هي تركيب من الفلسفة المادية للقرن الثامن عشر ومنطق هيجل استطاع كارل ماركس وانجلز ان يربطا بينها.

وكما سوف يأتي فان أحد اصول المنطق الديالكتيكي هو اصل الحركة. فالديالكتيك يقول انه لا بد من دراسة الاشياء كلها في حالة الحركة والتغيير. ويدعى الديالكتيك ان الجمود وعدم التغيير اثما هو من خواص التفكير الميتافيزيقي. ومن هنا فان علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية يطلقون اسم « المادية الميتافيزيقية » على تلك الفلسفة المادية التي تفكر بطريقة ميتافيزيقية، اي انها مادية مشيدة على اساس الجمود ويقاء الموجودات على ما هي عليه.

اذن فالمادية الميتافيزيقية تقع في مقابل المادية الديالكتيكية (materialism — dialectic) .

الْمَقْدِرَةُ الْمُتَابِعَةُ

الفلسفة والسفسطة^(١)

او

الواقعية والمثالية

كل واحد منا اذا نظر الى نفسه واستعرض حياته ثم عاد القهيري الى ايامه السوالف وأوغل في ماضيه الى الحد الذي تعلقت

(١) توجد فئة من العلماء الذين عاشوا قبل سقراط يطلق عليهم اسم السوفسطائيين ويستفاد من المصادر التاريخية الموجودة تحت ايدينا ان هناك عاملين لظهور السفسطة في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد:
احدهما: ظهور الآراء والعقائد الفلسفية المختلفة والمتضادة والمحيرة.

الثاني: رواج فن الخطابة ولا سيما الخطابة القضائية بشكل منقطع النظير.
اي انه قد ظهرت مذاهب فلسفية مختلفة وقام كل واحد منها بتقديم نظرية معينة حول العالم وبأبطال عقائد الآخرين، هذا من جهة، ومن جهة اخرى فقد وقعت منازعات مالية كثيرة في اثر حادثة تاريخية عرضت لسكان تلك المنطقة ثم انتقل الموضوع الى المحكمة، وأخذ بعض العلماء على عاتقهم مهمة المحاما في المحاكم العامة وتحت نظر وسمع جموع غفيرة من الناس وقاموا بالدفاع عن حقوق موكلיהם بخطابات مؤثرة.

وتلقى في هذا الافق نجم الخطابة فافتتح الاساتذة صفوفاً لتعليم هذا الفن ويدروا يدرsson اصولها وذلك في مقابل اجر يتقادسوه من الطلاب، فاجتمعت للأساتذة بهذا أموال طائلة . =

به ذاكرته فسوف يجد أنه منذ تفتحت عيناه وبدأ... يراقب جمال هذا الكون وقبعه -منذ هذا الوقت شاهد أشياء «هذا الكون»

= وسعت هذه الفتة لكي تقدم دليلاً وتقيم برهاناً على ما تدعيه حقاً كان أم باطل، واحياناً كان الطرفان كلامها يقدمان الدليل، وشيئاً فشيئاً انتهى الأمر بهم إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك في الواقع حق ولا باطل، ولا صدق ولا كذب بحيث ينطبق عليه رأي الإنسان أحياناً ويختلفه أحياناً أخرى، وإنما الحق هو ذلك الشيء الذي يعتبره الإنسان حقاً، والباطل هو ذلك الشيء الذي يظنه الإنسان باطل، ، وسررت هذه العقيدة تدريجياً إلى سائر أمور العالم فقالوا إن الحقيقة تتبع بصورة عامة الشعور والأدراك الإنساني، وكل ما يدركه أيّ إنسان من أمور العالم فهو صحيح، وإذا اختلف شخصان في الأدراك فكلامهما يتضمنان بالصحة.

وكانت هذه الفتة ماهرة في كل علوم وفنون عصرها، ومن هنا جاء اطلاق الكلمة «السوفيست» عليهم، ومعناها العالم، وقد ترجمت الكلمة إلى العربية فقيل «السوفسطائي»، وصارت هذه الكلمة بعد ذلك تطلق على كل الذين يستخدمون هذا الأسلوب، أي إنهم لا يلزمون أنفسهم بأيّ اصل علمي ثابت، ويسمى هذا المسلك بالسوفسطائية.

ويعد بروتوكوراس (protagoras) واحداً من السوفسطائيين وهو يقول: «إن الإنسان هو مقياس كل الأشياء». كل إنسان إذا حكم بشيء حسب ما فهمه على حق، لأن الحقيقة ليست شيئاً سوى ما يفهمه الإنسان، ولما كان الناس يدركون الأشياء بشكل مختلف، فالشيء الواحد مثلاً قد يظنه إنسان صدقاً ويتخيله آخر كذباً ويشك ثالث في صدقه وكذبه، إذن أصبح الشيء الواحد صادقاً وكاذباً في نفس الوقت وصواباً وخطأً في وقت واحد.

وكورياس (gorgias) أحد هؤلاء أيضاً. وتنقل عن هذا الرجل براهين على أنه من المستحيل أن يوجد أي شيء وإذا فرضنا - الحالاً - أنه =

خارجية عنه، وقام باعمال حسب ما يحلو له (ولاننسى ان نذكر هنا انه خلال هذا الاستعراض سوف نصادف ايضا بعض الاخطاء التي ادركناها تدريجيا عن طريق العلم والعمل).

قد وجد فهو لا يمكن ادراكه واذا فرضنا - مثلا - انه قد عرف فهو لا يمكن تعريفه ولا وصفه للآخرين. وهو يذكر لزاعمه الثلاثة أدلة مبسطة في كتب التاريخ التي تتعرض له.

وقام في وجه هؤلاء سقراط وأفلاطون وارسطو وكشفوا للناس مغالطات السوفسقائين واثبتو ان للأشياء واقعا معينا وكيفية خاصة بغض النظر عن ادراكتنا. والحكمة هي عبارة عن العلم باحوال الاعيان الموجودة كما هي موجودة. واذا استطاع الانسان ان يفكر بصورة صحيحة فانه يستطيع ان يتم بالحقائق، وهذا الغرض قام ارسطو بجمع وتدوين قواعد المنطق لكي يفكر الانسان بشكل صحيح ويعيز الصواب من الخطأ.

ولكن فئة أخرى ظهرت على مسرح الأحداث من زمن أرسطوفما بعد وتسمى بـ «المشككين» ويسمى مذهبهم بـ مذهب الشك (scepticism). ويعتقد هؤلاء بأنهم قد اختاروا السبيل الوسطى، فلاهم يقتضون اثر السوفسقائين في زعمهم لا يوجد واقع خارج ذهن الانسان، ولاهم يتبنون عقيدة السقراطيين القائلين بامكان معرفة حقائق الأشياء، وإنما هم يزعمون ان الانسان يفتقر الى وسيلة يمكن ان يطمئن بها لكي توصله الى حقائق الأشياء، والحس و العقل كلاهما يخبطان، ولا تكفي في هذا المضمار الطرق المنطقية التي وضعها ارسطو لكي تصون الفكر عن الخطأ، فيبقى الطريق الصحيح الوحيد للانسان في جميع المسائل هو التوقف وعدم الادلاء باي رأي قطعي. وحتى المسائل الرياضية من قبيل الحساب والهندسة فنحن نوافق عليها بالترديد وعلى أساس أنها لا ترتفع عن مستوى الاحتمال. =

وإذا كررنا هذا الشيء مرات عديدة ودققنا في كل مرحلة من مراحل حياتنا فسوف تتضح جيدا تلك الحقيقة القائلة: (يوجد في

= وكان لهذا المذهب كثير من الاتباع في اليونان ثم في الاسكندرية واستمر حتى بعد قرون من ميلاد المسيح . وظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي مسالك فلسفية تشبه هذا المذهب في قليل أو كثير، وسوف يأتي شرح هذه الفلسفات في المستقبل باذن الله .

وندحض في هذه المقالة المذهب «السفطي» المرادف للمذهب «المثالي» ، وهذا معه يشكلان النقطة المقابلة للمذهب الواقعي (الفلسفة) .

ولا بد هنا من ذكر بعض التوضيح لكلمتي «المثالية» و«الواقعية» ، لأن الكتب المادية الحديثة تستعمل كلمه «المثالية» في مقابل «المادية» (اصالة المادة) . ويفهم من هذا أن كل العلماء من غير الماديين إنما هم مثاليون .

ولكي يستوعب القارئ الكريم الموارد التي تستعمل فيها هاتان الكلمتان «المثالية» (ايدهـ آليـسم) و«الواقعية» (ريـاليـزم) ، ويحيط علـما بالـغالـطـات التي تقع نـتـيـجـة لـاـخـتـلـافـ المعـانـيـ التي اـعـتـورـتـ هذهـ الـكـلـمـاتـ ولاـ سـيـماـ كلمة « ايـدهـ آليـسم» (المثالية) على طـولـ التـارـيخـ ، لاـ بـدـ لـنـاـ منـ شـرـحـ المعـنىـ الـلغـويـ والـاـصـطـلاـحـيـ لهـاتـينـ الـكـلـمـتـيـنـ كماـ جاءـ فيـ نـظـرـيـاتـ الفـلـاسـفـةـ وكـمـاـ يـظـهـرـ منـ تـرـجـمـةـ دائـرـةـ المـعـارـفـ الـبـرـيطـانـيـةـ .

المثالية : = ايـديـالـيزـ :

اـصـلـ كـلـمـةـ ايـدـهـ (idee) يـونـانـيـ ، وـذـكـرـتـ لهاـ معـانـيـ مـخـتـلـفـةـ منـ قـبـيلـ الـظـاهـرـةـ وـالـشـكـلـ وـالـنـمـوذـجـ وـغـيرـهـ ، وـهـيـ مـشـتـقـةـ منـ (ايـدـهـ ثـيوـ) وـمعـناـهاـ الرـؤـيـةـ .

وـاستـعـمـلـهاـ اـفـلاـطـونـ لـأـوـلـ مـرـةـ خـمـسـنـ المصـطـلـحـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ بـعـنـىـ

الواقع كون وهو خارج عني وانا استطيع ان اؤدي فيه اعملا حسب ما احب).

= «النموذج» او «المثال» الذي هو أحد معانيها اللغوية، وقصد بها سلسلة من الحقائق المجردة التي كان يقول بها وتعرف بیننا اليوم باسم «المثل الافلاطونية».

ويقول افلاطون ان لكل نوع من انواع موجودات هذا العالم المادية وجوداً مجرد عقلياً، والافراد المحسوسة لكل نوع اغما هي ظل ذلك الوجود المجرد، وهو النموذج الكامل لهذه الافراد، ويسميه «ايده»، وترجمت هذه الكلمة في المرحلة الاسلامية الى كلمة «مثال». ولا ينكر افلاطون وجود الافراد المحسوسة واغما يعتبر وجودها وجوداً متغيراً جزئياً فانياً على عكس «المثال» الذي يعتقد بكونه متمتعاً بوجود كلي باقٍ وغير متغير.

ويعتقد الاشراقيون من بين المسلمين بالمثل الافلاطونية. ويشير مير فندرسكي في قصيدة معروفة له الى هذا الموضوع بقوله:

ان الفلك بما يحتوي من نجوم ، رائع وجييل
وصورته التي في الاسفل هي نفسها التي في الاعلى
وصورته السفلی اذا ارتفقى عليها بسلم المعرفة
الى الاعلى فسوف تكون كالاصل
وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة
واحدة سواء وجد الافراد جميعاً لم يوجدوا
وقد اودع العارفون الماضون هذا الحديث في الرمز
ولن يدرك هذا الرمز الا من كان عارفاً
ولا يدرك عمق هذا الحديث اي فهم ظاهري
وحتى لو كان الفارابي او ابن سينا .

ومن المعروف ان الشیخ الرئیس ابن سینا یخالف بشدة الاعتقاد بالمثل الافلاطونية وقد وجّه اليها انتقادات شديدة وشهر بها كثيراً =

== ويعتقد افلاطون بان الافراد المتغيرة المادية تدرك فقط بالحواس اما العلم فلا يتعلق بها، لأن العلم لا يتعلق إلا بشيء كلي خارج عن الزمان والمكان اي بـ «المثال».

وحسب ما تذكره كتب تاريخ الفلسفة فان «المثالية» كانت تطلق فقط على «الاعتقاد بالمثل» الى اواخر القرن السابع عشر، ولم يكن لها اي معنى آخر. ولكن هذه الكلمة استعملت بعد ذلك في موارد عديدة حتى قيل لعله لم تشاهد لغات الدنيا كلمة مثلها قد استعملت بهذه الكثرة من المعاني.

اما المعنى المصطلح عليه والشائع في زماننا والذي يستعمله الماديون في مؤلفاتهم ويعرفون به «المثالية» والذي جربنا عليه في هذه المقالة فهو :

ان كلمة «المثال» تعني مطلق التصورات الذهنية (حسية كانت ام خيالية ام عقلية) ، و «المثالية» تعني مذهب الذين يعدون هذه التصورات الذهنية هي الاصلية، اي ان هذه التصورات صناعة الذهن، وليس هناك وجود خارجي لهذه الصور في العالم المنفصل عنا.

ولما كان هذا المذهب منكر الشيء بديهي وهو العالم الخارجي وانه ليس بشيء، فهو اذن مثل السفسطة المنكرة للبدويات والتي لا تعتبر العالم الخارجي شيئاً، وقد استعملنا في هذه المقالة المثالية مرادفة للسفسطة وجعلناها في مقابل «الواقعية» المؤمنة باصالة الواقع الخارجي.

ويبقى علينا ان نشير الى ملاحظة مهمة وهي ان الماديين يعرفون المثالية في كتبهم بنفس هذا المعنى المرادف للسفسطة ولكنهم لا يعيرون أهمية للتحولات والتغيرات التي طرأت على هذه الكلمة منذ عهد افلاطون الى يومنا هذا بحيث اصبحت لها دلالات مختلفة ومعانٍ متباينة. وهم يسمون جميع العلماء من غير الماديين من قبيل افلاطون وارسطو

بـ «المثاليين»، ويقولون عنها إنها يدفعان إلى الانحراف عن أصول المادية نحو المثالية أي السفسطة.

ومع أن الدكتور نقي الاراني يعرف المثالية بنفس هذا التعريف في كتيب له بعنوان «المادية الديالكتيكية» ولكنه بعد أن يستعرض عقيدة «بركلي» ذلك المثالي المعروف وعقيدة ديكارت في خواص الأجسام الأولية والثانوية وعقيدة كانت أيضاً في كون الزمان والمكان ذهنيين - بعد هذا يواصل حديثه قائلاً: «إن شرح جميع أقسام المثالية خارج عن موضوع مقالتنا وداع إلى اطالة الكلام، لأن المثالية قد تشعبت كثيراً، ونسج كل فيلسوف في خياله شيئاً واستدل لنفسه استدلاً خاصاً وآخر للناس - حسب قوله - دليلاً جديداً لآيات كون العالم ذهنياً».

ولا نقصد من ذكر هذه الملاحظة أن نناقش في الاصطلاح فلكل فيلسوف الحق في أن يضع لنفسه اصطلاحاً خاصاً، وحيثند لا مانع من جعل المثالية في مقابل المادية، ولكن المثالية حينئذ يكون لها معنى آخر غير أصلالة التصور.

ولكن هدفنا هو أن ننبه على أن المصطلحات المختلفة ينبغي أن لا تصبح منشأ للمغالطات أو الغموض.

والحقيقة أن «المثالية» بمعنى اصلة التصور تقابل «الواقعية» التي هي بمعنى أصلة الواقع. والمثالي هو المنكر للعالم الخارج عن الذهن من قبيل بروتا غوراس (protogoras) وغير غياس (Gorgias) من اليونانيين القدماء، وبيركلي (Berkely) وشوينهاور (Schopenhauer) من الأوروبيين المتأخرين.

اما كون الإنسان أهياً أو روحياً فلا علاقة له بالمثالية، ونحن مع اننا ندحض أصول المثالية ولا نقول باصلة الذهن ولكننا مع ذلك ثبت بنظرية واقعية عقائدهنا الالهية والروحية بأدلة ناصعة محكمة.

الواقعية : = ريباليزم .

وهذه الكلمة مشتقة ايضا من « ريل » (Reel) بمعنى الواقع او الحقيقة واستعملت على مر التاريخ بمعانٍ مختلفة :

أ - تعرف فلسفة « الاسكولاستيك » (Scholastic) بفلسفة المدرسيين . وقد جرى بين اصحاب هذه الفلسفة في القرون الوسطى جدال عظيم حول مبحث واحد جعلوه شغلاً الشاغل وهو وجود الكلي .

فالكللي مثل « الانسان » فهو موجود أم لا ؟

وعلى فرض وجوده فهو موجود في الذهن أم في الخارج ؟
وعلى فرض وجوده في الخارج أيكون له وجود مستقل أم لا ؟

فالقائلون بان للكللي واقعاً مستقلاً عن الافراد اطلق عليهم اسم « الواقعيين » ، اما الذين انكروا وجود الكللي في الخارج والذهن واعتبروا الكللي لفظاً فارغاً فقد اطلق عليهم لفظ « الاسميين » (Nominaliste) ، واما القائلون بان للكللي وجوداً ذهنياً ووجوداً خارجياً ضمن الافراد فقد اطلق عليهم اسم « التصوريين » أو « المثاليين » .

ولا يخلو من الفائدة ان نتبّه على ان فلسفة المدرسيين لم تفكك بين مسألتين :

أ - مسألة وجود الكللي .

٢ - مسألة المثل الابلاطونية .

فهذا الموضوعان قد اخْتَلَطَا فِيهَا بَيْنَهُمَا . والقارئ المطلع على الفلسفة الاسلامية يعلم أن هذه الفلسفة قد فصلت هاتين المسألتين . فالمسألة الاولى تذكر في المنطق واحياناً تذكر في الفلسفة ، ولم يكن بين الفلسفة اختلاف =

فإذا أخذنا هذا المعلوم الفطري^(١) بعين الاعتبار ثم سمعنا أن في هذا العالم أشخاصاً لا يصدقون بان للكون والوجود واقعاً خارجاً

ب شأنها بل كانوا جميعاً يتناولونها باسلوب واحد. اما المسألة الثانية فكانت تطرح في الفلسفة في فصل خاص ولم يكن للفلاسفة بازائتها موقف واحد، فبعضهم نفي وبعض ثبت. وهذا البحث - على اية حال - كان عبثاً ولا معنى له بتلك الصورة التي كان يطرح فيها خلال القرون الوسطى في اوربا.

ويقول المرحوم فروغி في الجزء الاول من « سير الحكمة في اوربا » بعد نقله للنزاع حول الكليات في القرون الوسطى :

« أرجو ان تلاحظوا أن البحث في الكليات لم يكن عبثاً ولا فائدة منه، فهو يحمل في طياته النزاع بين المعتقدين بوحدة الوجود والمنكري لها ». .

ولكتنا نعلم مما سبق ان ذلك النزاع بتلك الصورة كان عبثاً، واساس ذلك النزاع هو المسألتان السابقتان ذكرهما ولا علاقة له بمسألة وحدة الوجود.

ب - المعنى الثاني للواقعية هو المعنى الذي شاع اخيراً في المصطلحات الفلسفية وهو يعني اصالة الواقع الخارجي، وبهذا المعنى تكون « الواقعية » في مقابل « المثالية » التي تعني اصالة الذهن او التصور. ونحن نستعمل هذا اللفظ بهذا المعنى في هذه المقالة.

والواقعية في الأدب تقابل المثالية ايضاً، فالاسلوب الواقعي هو الذي يعتمد في الحديث او الكتابة على العينات الواقعية والاجتماعية، اما الاسلوب المثالي فهو الذي يعتمد على الحالات الشاعرية للمتحدث او الكاتب .

(١) لكي لا يختلط علينا الامر لا بد من الاشارة الى ان المعلومات الفطرية او الفطريات قد استعملت في المصطلحات بمعنىين :

الاول : تلك المعلومات الناشئة مباشرة من العقل، وتدركها القوة العقلية دون ان تعتمد على الحواس الخمس او على اشياء اخرى، واما هي موجودة في العقل بحسب الطبيع . =

عن ذواتنا او هم منكرون للواقع اساسا، فستنتابنا لاول وهلة الحيرة ويتملکنا العجب، خاصة اذا علمنا ان هذه الفئة كانت من العلماء والباحثين الذين قصوا شطرا كبيرا من اعمارهم في سبيل اكتناه اسرار الوجود من قبيل برکلي^(١) وشهونهاور^(٢).

= ويوجد اختلاف بين العلماء في ان معلومات كهذه هي موجودة فعلا ام لا وجود لها؟

فجميع المعلومات عند افلاطون فطرية وليس العلم إلا تذكرا.

اما ديكارت (Descartes) واتباعه فيقولون ان بعض المعلومات فطرية وناشئة من العقل.
وانكر بعض العلماء وجود هذه المعلومات.

الثاني: تلك الحقائق المسلمة التي تتفق عليها كل العقول ولا يمكن انكارها ولا التشكيك فيها لاي احد. واذا انكرها شخص او تردد فيها فاما يفعل ذلك لسانا، اما عملا فهو يقبلها ويعمل بها. واللفظ الوارد في المتن يقصد به المعنى الثاني لا الاول.

(١) جورج برکلي (Berkely) اسقف انجليزي ولد عام ١٦٨٥ م وتوفي سنة ١٧٥٣ .

والذى يبدو من شرح حياته ونظرياته انه من اصحاب الحسن وفلسفه (Empiriste) ، اي من القائلين بكون التجربة والحسن منشأ لكل العلوم، ولا يعترف بالمعلومات العقلية والفطرية التي كان يعترف بها بعض فلاسفة اوروبا. وهو يتبع في هذه النظرية العالم الانجليزي المعاصر له جون لوک (G . Lock) ، ولكنه في نفس الوقت لا يعترف بوجود خارجي للمحسوسات ولا يعترف بان منشأ الاحساس هو التأثيرات الخارجية، ويدرك الاخطاء التي تقع فيها الحواس دليلا على ان الاحساس لا يكون دليلا على الوجود الخارجي للمحسوسات.

ويقول بركلی ان للتصورات الذهنية وجودا خارجيا وبهذا يثبت وجود النفس، ويقول ان الادراك يحتاج الى مدرك وهو النفس.

ويظهر بركلی انه لا ينكر وجود الاشياء، ولكنه يتساءل:

ما معنى قولنا: «ان الشيء الفلاني موجود؟»

لو تعمقنا في هذه الجملة لوجدنا معناها:

«اني ادرك وجوده».

فمثلا اذا قلنا: الارض موجودة، السماء موجودة، الجبال موجودة، البحار موجودة، او قلنا: الشمس تشع النور او هي جسم ذو بعد او ان الارض تدور، فان كل هذه الجمل صحيحة ولكن معناها هو: اتنا علمنا بهذا الشكل». فالوجود إذن هو الوجود في ادراك الشخص المدرك.

وينكر بركلی ان يكون من السوفسطائيين ويعتلل ذلك بأنه لا ينكر وجود الموجودات، ولكنه يقول ان معنى الوجود عندي غير ما يتخيله الآخرون فهو عندي الوجود في ادراك الشخص المدرك.

فهو يعَد الحس - اذن - منشأ للعلم ولكنه ينكر ان يكون منشأ الحس هو الوجود الخارجي للشيء المحسوس. وهو يعترف بوجود النفس فهي القوة المدركة عنده، ويعرف ايضا بوجود الله، ويستدل على ذات الله بهذه الطريقة:

نحن نرى صور المحسوسات تظهر في اذهانا بترتيب خاص ونظام معين ثم تذهب منه، وهذا الظهور والاختفاء خارج عن اختيار انسنا، فمثلا احيانا نحس انه نهار وفي تلك الحال لا نستطيع الاحساس بأنه ليل، وبعد عدة ساعات نحس انه ليل وفي تلك اللحظة لا نستطيع ان نحس بأنه نهار، وهكذا في سائر المدركات البصرية والسمعية وغيرهما فان لها نظاما خاصا وترتيبا معينا.

ومن هذا نعرف ان ذاتا اخرى قد أوجدت هذه التصورات بذلك النظام والحساب في اذهاننا، وتلك الذات هي ذات الباري تعالى.

(٢) شوبنهاور هو العالم الالماني الشهير ولد سنة ١٧٨٨ م في المانيا وتوفي سنة ١٨٦٠ ويعتبر شوبنهاور زعيم المتشائمين في العالم، وهو يُعد الحياة كلها ألمًا وعداباً، ويُعد الدنيا مكاناً للحزن والغم، وقد عاش منعزلاً وقضى عمره أعزب.

ويقال انه كان يعاني من الاوهام والمخاوف التي لا أساس لها، وتعريه الوحشة من اقل الاشياء، فمثلاً كان يقفز من نومه عندما يسمع اقل صوت ويندفع ليتناول سلاحه. ويقال انه ورث روح التشاؤم من ابيه الذي كان تاجرًا ملولاً ضيق البال، وقد انتحر اخيراً.

وصادف شوبنهاور في الحياة كثيراً من الوان الحerman والحوادث السيئة. ولم تلاق كتبه في زمانه اي رواج، ولم يُظهر الناس رغبة في قراءتها، فصمم على القيام بتدريس الفلسفة في جامعة برلين، ولكن احداً من الطلاب لم يسجل اسمه في ذلك الموضوع الذي تقرر ان يدرسه شوبنهاور ما عدا ثلاثة اشخاص لا يتمتعون باستعداد فلسفياً، واخيراً قرر ان يقوم بتلقين معلوماته وافكاره لامرأة خياطة كانت تسكن الى جواره، ولكن النقاش بينها ادى الى التزاع والضرب، فأقامت المرأة عليه دعوى في المحكمة واصدرت المحكمة حكمها بالغرامة على شوبنهاور لضربه وجرحه تلك المرأة.

ولا يعتقد شوبنهاور - على العكس من ديكارت واتباعه - بالمعلومات والتصورات الناشئة من العقل، وهو يُعد الحسن منشأً لكل التصورات ومبدأ كل العلوم، اما عمل العقل فهو التصرف فيها تظفر به الحواس فقط.

ومن هنا فان شوبنهاور يُعد من المثاليين لانه يعتبر كل المعلومات لا حقيقة لها، ويقول ان العالم الذي ندركه بالحس والشعور والعقل وهو عالم المادة اما

هو ذهني واستعراضي محض، وعلى العكس من بركلٍ الذي كان يظن ان وجود الادراك وقوة المدرك حقيقة فان شوبنهاور كان ينكر هذين الامرین، ويعرف فقط بشيء واحد على انه حقيقة وذلك هو «الارادة» ويقول ان حقيقة الكون هي الارادة، ويستطيع الانسان ان يدرك حقيقته التي هي الارادة بدون وساطة الحس والعقل.

ويقول ان الارادة في ذاتها حقيقة مطلقة ومستقلة بالذات وخارجة عن حدود الزمان والمكان، وجميع حقائق العالم اما هي درجات ومراتب من الارادة.

وعلى هذا فمهما انكر شوبنهاور حقيقة المعلومات وعده مثاليا ولكنه معترف بعالم حقيقي واحد وراء المعلومات وهو لا يدرك بالحس والشعور والعقل، وذلك العالم هو عالم الارادة، ولهذا فنحن نستطيع ان ندعه من «الواقعيين». ولشوبنهاور عقائد خاصة تبع من فلسفته في الحياة واللذة والحب والمرأة والسعادة الحقيقة.

ويقول ان الارادة التي هي اصل العالم وحقيقته هي اساس الشر والفساد لأنها في الاصل واحدة ولكنها لما جاءت الى عالم الكثرة وهي تريد استمرار الوجود تحولت في الافراد الى حب الذات وعبادتها، وادي حب الذات في الافراد الى التزاع والصراع والشر والفساد.

واللذة عند شوبنهاور أمر عدمي، اما الالم فهو شيء وجودي. والحب بين الرجل والمرأة سبب للتعاسة، وحقيقة هذا الحب ان الحياة تريد استمرار النسل، ولكي يتحمل الافراد المصائب والمشاكل الناشئة من ذلك فان الطبيعة تندفع الافراد بهذه اللذات.

ويتساءل لماذا يحاول العاشقان ان يخفيا حركاتهما عن أعين الآخرين؟ ولماذا تحاول آلاف العيون بألم وحذر ان تتطلع اليها؟

ولكنتنا اذا اخذنا انفسنا بالصبر ودققنا في حياتهم واستعرضنا اوضاعهم فسنلاحظ ان كل واحد منهم لم تلده امه سوفسطائيا ولم ينطلق لسانه اول ما انطلق بحديث السفسطة، ولم تفلت من يده فطرته الانسانية «الادراك والارادة»، فهو مثلا لم يبك مرة واحدة في المناسبة التي عليه فيها ان يضحك، ولم يضحك في المجال الذي عليه ان يبكي فيه، ولم يستعمل مرة واحدة حس البصر لكي يدرك المسموعات او بالعكس، ولم يستعرض بالنوم عن الاكل ولم يفعل العكس، ولم يغلق فمه لكي يتكلم، بل لم يتحدث حديثا مبعثرا مشتنا، واما هم يعيشون تماما كما نعيش (نحن الواقعين) وينفس ذلك النظام الخاص الموجود في الحياة الانسانية، ويشاركوننا في الحياة النوعية وفي اداء الاعمال النوعية والافعال الارادية. ومن هنا نفهم :

ان هؤلاء هم شركاؤنا في الحقيقة المذكورة في بداية هذا الحديث وفي كل المعلومات التي تشكل الاسس الاولى لهذه الحقيقة⁽¹⁾ ويتعمدون بالادراكات ويقومون بالافعال البسيطة الاولية كما هو موجود عندنا.

= ثم يجيب :

لأن الحياة كلها تعasse، والعاشقان يحاولان استمرار هذه التعasse بالإنسان فهم يرتكبون جنائية فظيعة، ومن الواضح انه لو لم يكن لدينا هذا العشق لوصلت الدنيا الى نهايتها واختتمت هذه المصائب المؤلمة.

وكان شوبنهاور معتقدا اعتقادا راسخا بفلسفة بوذا وهو يحصر السعادة الحقيقة في الرياضة النفسية وفي خنق ارادة الحياة ولا سيما اللقاء الجنسي مع النساء لكي ينقطع النسل ويرتاح النوع.

(1) اذا حللنا هذه الحقيقة (يوجد خارج ذهني عالم استطيع حسب رغبتي ان =

ثم بعدما نزلوا الى ساحة الفكر والبحث ووصلوا الى مستوى النضج اعتنقا السفسطة والمثالية واعلنوا بعله افواههم انه « لا يوجد اي واقع » ولكن بعضهم التفت الى ان هذه الجملة تحتوي على تصديق كثير من الواقعيات فبادر الى تغيير شكلها وقال: « نحن لانعلم بالواقع »، ولاحظ بعضهم - بدقة اعظم - ان في هذه الجملة تصديقا بحديث انفسهم ويعلمهم (تفكيرهم)، لذلك جاؤ الى هذه العبارة:

« نحن لانملك اي واقع خارج انفسنا (ذواتنا وافكارنا) » اي لا علم لنا ب اي واقع خارج ذاتنا وافكارنا.

وخطا بعضهم خطوات اوسع فأنكر كل شيء ما عدا ذاته وفكرة فقال: « انا لا اعلم بشيء اطلاقا ما عدا نفسي وفكري ». والأدهى من هؤلاء جميعا اولئك الذين انكروا الواقع مطلقا وحتى واقعية انفسهم ولم يظهروا الا التردد والشك.

ويتضح لنا من هذا الحديث ان حقيقة السفسطة هي انكار العلم (الادراك المطابق للواقع)، وكل الادلة المنقولة عن هذه الفئة تدور حول هذا المحور وتؤكد هذا الامر.

ومن هنا فان الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على اساس

= اؤدي فيه اعمالي) التي ركبتها الذهن من مجموع المعلومات والادراكات التي تعدد اجزاءها او عناصرها الاصيلية فسوف نلاحظ عددا من المعلومات الاولية التي ساهمت في ايجاد هذه الحقيقة.

وتذكر هذه المعلومات الاولية في المنطق وتسمى تارة بالمبادئ التصورية والتصديقية (في مقالة التحليل والتركيب)، وتارة أخرى بالضروريات والبديهيات (في باب البرهان).

«عدم التناقض» لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلمنا بها فأننا لا يمكننا حينئذ إنكار أية حقيقة، وإذا انكرناها لم نستطع أن ثبت أية حقيقة^(١).

ومما ذكرناه في هذه المقدمة يتبيّن لنا أن هناك طرقاً متعددة

(١) سوف نوضح في المقالات اللاحقة أنه بإنكار أصل عدم التناقض لا يمكن إثبات أية حقيقة، وسوف نبسط الحديث عن الأصل الذي يذكره علماء الفلسفة المادية الدياليكتيكية تحت عنوان «أصل وحدة الضدين» الذي يعتبرونه المAdam لأصل عدم التناقض.

فاللحظة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن العالم الفرنسي المعروف ديكارت حاول أن يعيد النظر في كل معلوماته وأن يضع أساساً جديداً فشك في كل أفكاره من المحسوسات والمنقولات والمعقولات، وقال لنفسه لعل الحقيقة ليست هي كما أحسن أو افker أو كما قيل لي، ولعل هذه جميعاً خيال محض تراءى لي كما يظهر للنائم الحلم أثناء نومه. وما هو الدليل على أنه ليس الأمر كذلك؟

اذن كل افكاري (وحتى أصل عدم التناقض) باطلة، ولم يبق لي حتى أصل واحد يمكنني أن اعتمد عليه. وفي هذه اللحظة اتبه إلى انه منها شك وتتردد في كل شيء ولكن لا يمكن ان يشك في وجود الفكر، اذن انا لا اتردد في وجود الفكر، وهذا يدل على وجود المفكرة، فاطمأن بوجوده وقال «انا افker اذن انا موجود» (Cogito . ergo sum) ، وجعل هذا أساساً لسائر الاصول وتقدم نحو الامام.

ولا نريد ان نستعرض هنا الاشكالات التي اوردها العلماء على استدلال ديكارت هذا، ولكننا نكتفي بذكر اشكال واحد يناسب هذا المقام لم نجد احداً قد التفت اليه، وهو ان الانسان اذا تردد في هذا الأصل (أصل عدم التناقض) ايضاً فهو لا يستطيع ان يصل الى نتيجة (انا افker اذن انا موجود) لأنه مع فرض عدم امتناع التناقض يمكن القول انا افker وفي نفس الوقت انا =

للحضن مذهب هذه الفئة (ان صح اطلاق لفظ المذهب على هذا الزعم) ، فهم بحديثهم هذا ومحاولتهم الفهم والتفهيم يعترفون بكثير من المعلومات دون ان يشعروا ، منها : (انه يوجد لدينا متكلّم ، ومخاطب ، وكلام ، دلاله ، وارادة واخيرا فانه يوجد تأثير ، وتوجد عليه معلولية مطلقة) .

وكل واحد من هذه الامور كاف ليبردهم ولويوضح الحق .

وهذه بعض الشبهات من المثالية

نحن منها بسطنا ايدينا نحو الواقع فلن نظر بشيء سوى الادراك (الفكر) ، اذن ليس لدينا شيء سوى انفسنا وادرائنا . وبعبارة اخرى نقول : كل واقع نظن اننا قد اثبتناه ليس هو في الحقيقة الا فكرة جديدة قد نشأت فينا ، اذن كيف يمكننا ان نقول (ان لدينا واقعا خارجا عنا وعن افكارنا) بينما هذه الجملة بنفسها ليست شيئا اكثرا من فكرة وظن^(١) .

• لا افكر اطلاقا ، ويعكن القول ايضا انا موجود وفي نفس الوقت انا لست موجودا .

اذن اصل امتناع التناقض في الحقيقة هو الاساس لجميع العلوم والادراكات ، واذا صرفا النظر عن هذا الاصل فلن يستقر لنا ايه علم ، وهذا قال الفلاسفة منذ أقدم الازمنة ان انكار هذا الاصل لا يمكن معه اثبات اية حقيقة .

(١) وبعبارة اخرى فان الطرق التي تخيلها الانسان للوصول الى الواقع لن توصله الى الواقع واغا توصله الى مجموعة من الافكار فقط . =

الجواب

في هذه الشبهة اثبت الواقع في الجملة وذلك هو « واقعنا وفكرنا » المعلوم لنا، وهذا الكلام صحيح. والذي ينبغي الالتفات اليه هو أن هذا المستدل تصور انه اذا كان في الخارج واقع حقيقي فلا بد في حالة تعلق العلم به ان نصبح واجدين لنفس ذلك الواقع، لا واجدين للعلم بالواقع، مع ان القضية بالعكس فالذى نظرف به هو العلم وليس المعلوم (الواقع).

وهذا تصور ساذج لانه صحيح ان العلم وحده الذي نظرف به وليس المعلوم ولكنه غاب عنهم اننا نظرف بالعلم مقوينا بخاصته وهي الكاشفية^(١)، وهذه الخاصية لا تنفك عنه، والا لم يبق علمًا. ولا

= مثلا يريد الانسان ان يطلع على السماوات عن طريق الحس والمشاهدة مباشرة، او يكتشف قانوناً كلياً في الطبيعة عن طريق التجربة، او يثبت حقيقة عن طريق العقل والتفكير، وبعد ان يطيل النظر من وراء التلسكوب وبعد ان ينجز عملياته في المختبر وبعد ان يضغط على عقله بالتفكير، أيكون قد ظفر بشيء غير مجموعة من الادراكات والصور الذهنية التي جمعها في ذاكرته؟ اذن هذه الطرق التي يتخيل الانسان انها توصله الى الواقع لم توصله الى الواقع بل اوصلته الى مجموعة من الافكار الذهنية فقط.

(١) ان الشبهات التي تذكرها المثالية ل تستبع منها اموراً تخالف البديهييات والحقائق المسلمة لا قيمة لها، وكل احد يعلم انها مغالطات، ويقتصر عادة في جوابها بوضوح وبداهة الموضوع، ولكن الجواب العلمي والفلسفي لهذه المغالطات يحتاج الى دقة عظيمة ويتوقف على معرفة حقيقة العلم (الادراك) وقيمة المعلومات، وهذا الموضوع عانى مشروجان بالتفصيل في المقالتين الثالثة والرابعة. وسوف يأتي في الملاحظة الثالثة من هذه المقالة ان الفلسفة المادية =

يدعى احد اننا عند العلم بالخارج سوف نضيف الواقع الخارجي الى انفسنا، وانما الدعوى هي اننا نظر بالعلم بالخارج فقط.

الشبهة الثانية

ان حواسنا التي هي اقوى الوسائل للعلم بالواقع الخارجي تخطئ كثيرا^(١) وكذلك الوسائل والطرق الاخرى غير الحواس فهي

= الديالكتيكية قد اخذت لنفسها في بيان حقيقة العلم نظرية مثالية مائة بالمائة مع ان المادية الديالكتيكية تعتبر نفسها النقطة المقابلة للمثالية.

وللحجواب العلمي على هذه الشبهة الموجودة في المتن نكتفي بالجواب المذكور فيه ايضا ويتلخص في ان للعلم خاصة الكاشفية عن الخارج، بل العلم هو عين الكشف عن الخارج وليس من الممكن ان يوجد علم غير متصرف بالكشف، وليس من الممكن ايضا ان يوجد العلم والكشف ولا يوجد الواقع المكشوف، واذا فرضنا ان الواقع المكشوف غير موجود، فالكاشفية اذن لا وجود لها، واذا كانت الكاشفية غير موجودة فالعلم اذن غير موجود مع ان الخصم مقر بوجود العلم.

(١) فمثلا ترى العين الجسم البعيد اصغر والقريب جدا اكبر مما هو عليه في الخارج . وكذلك عندما ندبر باديينا خيطا في نهايته نار فان العين ترى النار بشكل دائرة حينها ندبر هذا الخيط . وهي ترى ايضا قطرة المطر حينها تنزل من السحاب بشكل خط متصل ، وكذلك بقية الحواس فمثلا نحن ندرك الحرارة والبرودة بحس اللمس فلو فرضنا ان احدى يدينا كانت حارة والاخري باردة ثم غمسناهما معا في ماء دافئ فسوف نشعر بحادي يدينا ان الماء بارد وبالاخري نحس به انه حار.

وتوجد اخطاء كثيرة للحواس وهي مذكورة في الكتب العلمية والفلسفية . ويعتقد بعض العلماء ان انواع اخطاء الحواس تصل الى ثمانمائة .

مبيلة بالخطاء الكثيرة ايضاً، وهكذا فان العلماء الذين تسلحوا بمختلف الوسائل ليصونوا انفسهم عن الخطاء لم يستطيعوا ان يجنبوا انفسهم الخطأ. اذن كيف نثق ونطمئن بوجود واقع حقيقي؟

الجواب

لام يكن لاحد ان يدعى^(١) انا لانخطيء ولا نزل في معلوماتنا او ان كل ما نفهمه فهو صحيح وصادق، والفلسفة ايضاً لا تدعى هذا الشيء لنفسها، واما تدعى الفلسفة ان لدينا - في الجملة - واقعاً خارجاً عن ذاتنا، ويمكن اثبات هذا الواقع عن طريق الفطرة، لأننا لو لم ثبته لم نرت اثراً منظماً على الموضوعات فلم نفكر

(١) ان وقوع الخطأ في بعض الموارد لا يدعو الى سلب الاعتماد من كل المعلومات والفتراءات والحقائق المسلمة، ولا يبرر انكار جميع الواقعيات الخارجية التي توصلنا اليها عن طريق العلم، بل هذا الادراك للخطأ بنفسه دليل على وجود سلسلة من الحقائق المسلمة التي جعلناها مقاييساً وعرفنا الخطأ عن طريقها، والا لم يكن معنى لا دراينا للخطأ، لأنه لا يمكن تصحيح الخطأ بخطأ آخر.

وعلاوة على هذا فان العالم المثالي - مع كل الخطاء التي وجدها من الحسن - لم يحدث له مرة ان اغلق عينيه وسار في الطريق، او عندما يرى الطريق والبشر فإنه يساوي بينها ويقول ان كلاً منها فكرة.

وكذلك فمع كل الخطاء التي لاحظها في العقل لم يحدث له ان اعرض عن الاستدلال العقلي، وإنما هو قد أوضح هذه الشبهات المثالية عن طريق الاستدلال العقلي، واذا كان الاستدلال العقلي باطلًا فاستدلاله على المثالية ايضاً باطل.

في الاكل بعد الجوع مباشرة، ولم نهرب بعد الاحساس بالخطر مباشرة، ولم نرغب بعد الاحساس بالنفع وهكذا...
(مع ان الفكر الفارغ تحت تصرفنا ومن آثارنا، ونحن نستطيع في كل وقت ان نصوغ افكارا كما يحلو لنا).

الشبهة الثالثة

لو كانت كاشفية العلم والفكر عن الخارج صفة واقعية ولم تكن ظنا وفكرة فحسب لما امكن ان تختلف عن موصوفها ابدا مع اننا نقطع بتورطنا في كثير من الافكار المليئة بالتناقض ومن المعلومات المليئة بالاخطااء، لانه ليس من الممكن ان يتصور وجود الخطأ والغلط في الواقع الخارجي، ولا يمكن ان يكون وجودنا وتفكيرنا خطئا.

اذن لانستطيع ان ثبت شيئا ما عدا أنفسنا وافكارنا.
واما كاشفية العلم عن الخارج فليس شيئا سوى ظن من الظنو.

الجواب

ان هذه الشبهة لا تؤمن للمثاليين غرضهم ولا يمكن ان تستنتج منها السفسطة، والشيء الوحيد الذي يمكن ان تؤديه هذه الشبهة هو ان تضع امامنا هذا التساؤل:

اذا كانت للعلم والادراك خاصة الكشف ذاتا فلا بد ان

لا يكون هناك خطأ ولا بد أن يكونوا دائماً مرتبطين بالواقع الخارجي وحيثند نتساءل: من أين جاءتنا إذن كل هذه الأخطاء؟

والأخطاء أهي مطلقة أم نسبية؟

وسوف نجيب على هذا في مقالة منفصلة (وهي المقالة الرابعة).

نعود الى بداية الحديث

..... كما قلنا في بدء الحديث ان كلام السوفسطائي قد نظم على اساس انه ينكر الواقع، ولكنه في الحقيقة سيق من اجل انكار وجود العلم (وهو الادراك اليقيني المطابق للواقع). فإذا كان كلامه يتضمن انكار الواقع مع التسليم بوجود العلم (نحن نعلم بعدم وجود أي شيء) فان نتيجة هذا هو اثبات العلم بعدم الواقع، وهذا بنفسه اثبات لواقع معين وهو (أنا - العلم - خاصة كاشفية العلم عن عدم الواقع).

وإذا سلمنا بخاصة الكشف في هذا العلم فلا يمكننا حينئذ ان نسلبها عن سائر افراد العلم.

وتستنتج من هذا الحديث عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى

لا ينبغي لنا ان نعد الاشخاص الذين يثبتون لوناً من الوان

الواقع الخارجي ضمن المثاليين، ولا ان نطلق عليهم اسم السوفسطائيين من قبيل:

اولا: اولئك الاشخاص الذين نفوا كون خواص الاجسام - ما عدا الخواص الهندسية - جزءا من الواقع ، واعتبروا تلك الخواص من تأليف الذهن (كما يقول ديكارت بان الخواص الهندسية للجسم موجودة اما الخواص غير الهندسية - وهي المسماة عنده بالخواص الثانوية من قبيل اللون والرائحة والطعم والكيفيات الاخرى المتوجهة - فهي صناعة الذهن).

ثانيا: وبعض الفئات التي انكرت وجود الجسم وخواصه واعتبرت العالم مجرد من المادة.

ثالثا: بعض الافراد الذين اعتبروا المكان وهم.

رابعا: والبعض الذي اعتبر الزمان وهم.

خامسا: والبعض الاخر الذي اعتبر الزمان والمكان وهمين.

وصحيح ان هذه الاعتقادات فارغة ولا اساس لها ، وقد ازاحت الفلسفة الستار عنها واوضحت بطلان كل منها وضوح الشمس ، ولكن لان اصحابها معتقدون بعالم واقعي فلا يمكن تسميتهم بالسوفسطائيين ولا ادراجهم ضمن اعداء العلم ^(١).

ولا ينبغي ان نعد من المثاليين اشخاصا من غير الفلاسفة سلكوا سبيلا غير الاستدلال ، ولا ينبغي ان نقييمهم بهذا المقياس من قبيل :

(١) ليرجع من شاء الى التعليقة في الصفحة (٧٢).

- ١ - فئة من العارفين المنكرين لأسلوب الاستدلال والقائلين بان الطريق الوحيد للوصول الى الحقائق هو الكشف الذوقي.
- ٢ - فئة من اصحاب الشرائع الذين حصروا المعلومات الصحيحة بتلك المأمورة من طريق الوحي السماوي وإدیان الرسل والأنبياء.

وكذلك طائفة اخرى من الفلاسفة السائرين على اسلوب علمي والقائلين بان العالم مؤلف من شيئين مختلفين هما المادي وال مجرد والسائلكين لسبيل عملي يدعو الى التنزيه من العالم المادي الفاني والارتقاء نحو العالم العقلي الباقي . وينقل هذا عن هرمس^(١) وبيلناس^(٢) وفيثاغورس^(٣) وأفلاطون^(٤) وأفلاطون^(٥) .

(١) يتعرض التاريخ القديم لمجموعة من الحكماء وعلماء النجوم المعروفين بـ «الهرامسة»، وهم سابقون للمرحلة اليونانية، وشهر هؤلاء هو هرمس الهرامسة. وعندما يطلق اسم هرمس وحده فهو المقصود به . ولما كان هذا التاريخ موغلًا في القدم فإنه لم يبق منه شيء صحيح يمكن الاعتماد عليه .

وكتب القسطنطي في تاريخ الحكماء:

«ولد هرمس الهرامسة في مصر قبل الطوفان ، وهو نفسه المعروف عند العبريين باسم «اخنوح» ، وعند اليونانيين باسم «ارميس» ، وعند العرب باسم «ادريس» ، وهو الذي اعطاه الله النعم الثلاث (الملك والحكمة والنبوة) » .

ويستنبط من اقوال المؤرخين القدماء ان هرمس هو النبي ادريس المذكور في الكتب السماوية .

وينقل الاشكوري في محبوب القلوب عن تاريخ ابن الجوزي : ان هرمس

هو اول شخص استخرج الحكمة وعلم النجوم بالاهم الاهي . وينقل عن ابي عشر البلخي ان الهرامة كانوا كثيرين وكان اعلمهم ثلاثة اشخاص . وكان هرمس دار في مصر وهو الذي بنى الاهرام .

(٢) بليناس هذا هو من اقدم الحكماء وينسب اليه كتاب موجود بين ايدينا يسمى بعل بليناس ، ويقال إنه احد الهرامة .

وقد ترجم علل بليناس على يد القسيس ساخنوس . وتوجد في اول هذا الكتاب قصة عجيبة تشمل على لون من المكافحة فهو ينقل عن لسان بليناس قوله :

«كنت يتيمًا ومن أهل طوانه ولم أكن أملك شيئاً وكان في بلدنا تمثال صخري نصب على عمود من الخشب وقد كتب عليه : أنا هرمس الذي خصه الله بنعمته ، وقد جعلت هذه علامة واضحة ولكنني أخفيت رأسها لئلا يعرف ذلك الرأس إلا حكيم مثلي .

وكتب على صدر ذلك التمثال : من أحب أن يعرف سر الخلقة وصنعة الطبيعة فلينظر إلى ما تحت قدمي .

ولم يلتفت الناس إلى المقصود الحقيقي من هذه الجملة ، حتى كبرت أنا وأصبح سفيه ملائماً وقرأت ما كتب على صدر التمثال واستوعبت مقصوده . وحينئذ حفرت قطعة من الخشب كانت تستقر تحت التمثال فوجدت ثقباً مظلماً لا يستطيع أحد أن يدخل إليه نوراً لأنها كلها حاول انسان أن يدخل شيئاً من النار للاستضاعة به هبّت من ذلك الثقب ريح عاتية تطفئ تلك النار . فسيطر على المهمّ وغلبني النوم ، ورأيت فيها يرى النائم صورة تشبه صوري فنادتني : اهض يا بلينوس وادخل هذه الحفرة التي هي تحت الأرض . فأجبت : إنها مظلمة ولا يمكن لأحد أن يقتسمها . فأمرتني الصورة أن أجعل النار بكيفية خاصة في جسم شفاف لئلا تنطفئ واستضيء بها في ذلك الظلام . فغمزني السرور وتأكدت

باني وجدت الطريق فسألت الصورة: من انت ايتها التي منت عليّ بكل هذا الفضل؟

فأجابني : انا معناك وسرّك الباطن. وعندئذ استيقظت من النوم فرحا مسرورا وعملت طبق ما امرت، ويجرد ان دخلت الحفرة شاهدت تمثلاً لرجل يحمل لوحاً في يده وامامه كتاب، وقد كتب في اللوح: هنا صنعة الطبيعة، وكتب في الكتاب: هذا سرّ الخلقة. وقد تعلمت انا علم علل الاشياء من هناك ومن ثم فقد اشتهرت بالحكمة».

(٣) ولد فيثاغورس (Pithagore) في القرن السادس قبل الميلاد وهو من اشهر الحكماء السابقين. وعقيدته مشهورة في باب الاعداد وان العدد هو أصل الوجود وان الاشياء كلها تظهر بوساطة التركيب العددي. وكل هذا مذكور في الكتب الفلسفية. وينقل الشيخ الرئيس في الشفاء شرعاً مفصلاً لعقيدته ويحبيب عليها.

وكان فيثاغورس يُعد الأرض كروية ومتحركة. ويقول ان الأرض وجميع السيارات ومن جملتها الشمس وكرة غير مرئية اخرى تدور حول مركز ناري غير مرئي. وقد ساح في شرق الأرض وأفاد من آراء علماء ذلك الشرق، وهاجر الى ايطاليا بعد ان عاد من سفره الى وطنه. ولما كان يتمتع بآراء سياسية واجتماعية ودينية خاصة بالإضافة الى آرائه الفلسفية فقد شكل هناك جماعة من النساء والرجال وكان من ضمنهم زوجة له وثلاث بنات، ولكنه لم يحقق نجاحاً، وقتل في احدى الثورات.

وسافر افلاطون الى ايطاليا واكتسب عقائده الاشتراكية في الثروة والمرأة من فيثاغورس. ونشرت فلسفة فيثاغورس لأول مرة في اليونان على يد افلاطون.

(٤) ولد افلاطون (Platon) في القرن الخامس قبل الميلاد سنة =٤٢٧

اذن لا ينبغي لنا عد هؤلاء من المنكرين للواقع واعتبارهم آباء للمثالية، لأنهم بحكم العلم والبصيرة اصدقاء للحقيقة وعشاق الواقع، ولم يكونوا طامحين الى شيء الا الى تكميل العلم والعمل

توفي سنة ٣٤٦ قبل الميلاد. وهو من سلالة ملوك اليونان القدماء وينتهي نسبه من ناحية الام الى صولون الحكيم والمُقْنَ اليوناني المعروف. وبعد ان نال افلاطون قسطا من مقدمات العلوم والرياضيات والفلسفة تتلمذ على يد سocrates وظل معه حتى آخر عمر سocrates وكان به مشغوفا. ومدرسة افلاطون الفلسفية من اشهر المدارس الفلسفية في العالم. وتشكل «المثل» المحور لعقائده الفلسفية.

وبعد وفاة سocrates قرر افلاطون ان يجب العالم فسافر الى مصر والقيروان ثم ذهب الى ايطاليا وتعلم فيها فلسفة فيثاغورس وكان افلاطون ضليعا في فن الكتابة، وكانت له آراء خاصة في السياسة وطريقة ادارة المجتمع وتكونين المدينة الفاضلة، ومن آرائه ان المجتمع لابد ان يدار بوساطة الحكام. ولكي يطبق هذه الفكرة سافر الى جزيرة سি�سل ولكنه لم يوفق واغما ألقى القبض عليه وبيع عبدا حتى صادف احد اصدقائه فحرره، ولكنه لم يتراجع وسافر للمرة الثانية لنفس ذلك الهدف ولم يحقق شيئا منه. واخيرا فقد تراجع عن آرائه الاشتراكية وكتب كتابا آخر ابطل فيه نظرياته السابقة بأدلة مذكورة فيه. وكانت لافلاطون حديقة خارج مدينة اثينا يعلم فيها الحكمة والعلم وتسمى بـ «الاكاديمية». ومن هنا فقد سمي اتباع افلاطون بالأكاديميين.

(٥) ان افلاطون (Plotin) هو رأس مجموعة من الفلاسفة المسماة بالافلاطونيين المحدثين. ولد سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٧٠ ميلادي. وكان انسانا عارفا مروضا. سافر الى ايران والهند، ولعله كسب كثيرا من عقائده العرفانية من هذين البلدين. ويقال ان كتاب «الاثولوجيا» (معرفة الربوية) المنسوب الى ارسطراغا هو من تأليف افلاطون.

والخدمة للانسانية. وهم قد وضعوا الحجر الاساس لهذا القصر الشامخ. وليس من اللائق اصلا ان يستغل الانسان فمه ولسانه اللذين جاءاه من دم والديه - بمجرد ان يقدر على الكلام - في لعن صلب ابيه ورحم امه، بل شتم رجل ناقد وباحث هو بعينه يؤكّد ان الشاتم من ادعية المعرفة ويصدق كونه من الحريصين على بقاء الجهل.

الملاحظة الثانية

لابد ان نعتبر من جملة المثالين او لئك العلماء القائلين بان الفكر مادي محض، وهم يفسرونها بتعابير مختلفة من قبيل:

« انه صنيعة المخ » او « هو اثر الفعل والانفعال الحاصل بين جزء من المادة وجزء من المخ » او « هو رد الفعل للتأثير الخارجي في الاعصاب والنخاع » او هو « تبديل الكمية الى كيفية » او « صورة يتقطها المخ للخارج » او « هو ترشحات المخ ».

واجمالا فهم يفسرونها على اساس كونه اثرا ماديا للمادة (القول بالاشباح في موضوع الوجود الذهني من الفلسفة).

وهذه العقيدة ليست جديدة وانما هي مذكورة في الكتب الفلسفية القديمة، ومنقوله عن الماديين القدماء وعن غير الماديين ايضا. ولكنها اكتسبت شهرة ضخمة في هذا العصر ونالت الموافقة العامة.

ومن الواضح ان اسلوبهم العلمي يقتضي هذا الرأي (يحسن الرجوع الى الملاحظة الثانية من المقالة الاولى).

وقد اعتمد العلماء المحدثون على هذه الاصول الثلاثة:

- ١ - لا يوجد في الكون شيء غير المادة (المادة تساوي الوجود) .
- ٢ - ان المادة في تحول وتكامل ذاتي .
- ٣ - كل اجزاء المادة يؤثر بعضها في بعض .

وببناء على هذه الاصول اضطروا لأن يعتبروا الفكر وليد المادة وان يصفوا على كل خواص الفكر واثاره صفة المادية ، وان يتذمروا من المفاهيم الذهنية كل هذه الصفات :

- ١ - الكلية .
- ٢ - الدوام ^(١) .

(١) الدوام : في المنطق القديم كانوا يقسمون القضية الى اقسام متعددة من نواح مختلفة، ومن جملتها تقسيم القضية بحسب «الجهة»، اي كيفية ارتباط المحمول بالموضوع، وللقضية من هذه الناحية اقسام مختلفة. وليس من مهمتنا هنا ان نتناول بالشرح كل هذه الاقسام، وانما يؤدى ذلك في كتب المتنطق. ولكننا هنا نلقي بعض الضوء على قضية واحدة منها وهي «الدائمة»، وهي تلك القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع دائماً وابداً كما في الموارد التي يكون فيها المحمول من الخواص التي لا تنفك عن الموضوع ويضرب القدماء مثالاً لهذا بحركة الفلك. اما اتباع صدر المتألهين القائلون بالحركة الجوهرية فان الجسم الفلكي - الذي هو موضوع الحركة الدائمة للفلك - مع كل الاجسام الاخرى متغير ومحرك بالحركة الجوهرية الذاتية عندهم، ولماذا فهم يقولون ان موضوع الحركة الفلكية هو الجسم المطلق وليس الجسم الخاص. ويوجد تفصيل هذا في منظومة المنطق للسبزواري في باب بيان العرض اللازم والعرض المعارق. وتقول المادية الديالكتيكية :

إن المنطق الجامد (المنطق القديم) الذي يعتقد بالضروري والدائمي يقود إلى نتائج خاطئة لأن كل مفهوم إنما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير الأجزاء الأخرى منها، وأجزاء الطبيعة دائمًا في تغير وتبدل، إذن تصبح المفاهيم دائمًا في حالة تغير، ومن هنا نعرف أنه لا وجود لأي مفهوم جامد».

وتقول أيضًا:

«لما كانت القضايا التي تظهر في اذهاننا صورا للإرتباطات الموجودة بين أجزاء الطبيعة، ونحن نعلم ان ارتباطات الأجزاء فيها بينما هي في حالة تغيير، اذن لا توجد قضية دائمة. والاعتقاد بالضروري والدائمي في المنطق الجامد هو الذي قاد الانسان الى النتائج الخاطئة». (ليرجع القارئ الى كتاب «المادية الدياليكتيكية» للدكتور الاراني، ص ٤٦، ٤٧)

وكما تلاحظون فإن الماديين انفسهم يعترفون - دون ان يتبعها - بكون بعض القضايا دائمة (المادة دائمة في حركة). والمنطق القديم ايضا كذلك فهو يعترف بكون بعض القضايا دائمة وليس كل القضايا.

ويقول الدكتور الاراني في الصفحة^{٥٧} من المادية الدياليكتيكية:

«ان الجمود والثبات نسبيان ومحدودان، اما الحركة والتغيير فهما دائميان ولا حد لها».

اذن اقصى ما يقال هو ان القدماء يذكرون حركة الفلك مثلا، اما الماديون فهم يذكرون حركة مطلق المادة مثلا. فالاختلاف فقط في المثال.

ولا بد لنا من سؤال هؤلاء الاشخاص:

هذه القوانين التي تعرض من قبلهم بعنوان اصول للدياليكتيك كأصل

نفوذ الضدين واصل تغيير الطبيعة أهي قضايا دائمة ولا تغير أم هي قضايا مؤقتة؟

اذا كانت دائمة فقد ثبت ما ادعيناه. وان لم تكن دائمة - فعل فرض صحتها - تكون صحتها مؤقتة وليس بامكانها ان تفسر العالم وكل الطبيعة منذ الأزل والى الابد.

واللحظة التي ينبغي الالتفات اليها هي ان علماء المادة عندما يريدون نفي الحقائق الدائمة فهم يسلكون سبيلين (وهم يمزجون بين هاتين السبيلين)، احداهما انهم يقولون كل القضايا الذهنية تصور الارتباطات الموجودة في الطبيعة، ولما كانت تلك الارتباطات في تغير دائم، اذن لا توجد قضية دائمة. وقد أجبنا قبل قليل عن هذا الاشكال وقلنا إن الماديين انفسهم يعترفون بوجود قضايا دائمة في الطبيعة (بعض النظر عما وراء الطبيعة).

والثانية انهم يقولون: «كل مفهوم اما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير كل الاجزاء الاخرى للطبيعة، وهو وسائل اجزاء الطبيعة دائمة في تحول وتغير، اذن لا يوجد لدينا مفهوم ثابت جامد».

وعلى هذا فان الصور التي في اذهاننا عن الارتباطات المتغيرة هي ايضا متغيرة.

ولا بد ان نقول نفس هذا الشيء في باب المفاهيم الذهنية على اساس كون الروح مادية وها خواص المادة. ولكنه هنا يظهر امامنا هذا الاشكال وهو : اذا كانت المفاهيم والصور المنطبعة في الذهن عن علاقات الطبيعة المتغيرة هي ايضا، اذن لا تبقى اية قضية في الذهن لحظتين. وعلى هذا فنحن لا نستطيع ان نستقي في اذهاننا صورة للحظة خارجية واقعية بحيث تكون تلك الصورة الذهنية او القضية =

٣ - الاطلاق^(١) .

وان يخطوا بخط البطلان على المنطق القديم الذي روج هذه

= صادقة في كل اللحظات بالنسبة الى تلك اللحظة الخاصة. مثلا اذا انطبع في اذهاننا هذه الصورة وهي ان محمد قد لقي عليا في اليوم الفلاني او ان ارسطو كان تلميذا لافلاطون، فلا بد ان تتخذ هذه الصورة شكلا آخر في حظة أخرى ولا بد ان تغير في هذه اللحظة تلك الرابطة فتصبح مثلا ان ارسطو لم يكن تلميذا لافلاطون. وبعبارة أخرى نقول:

في الواقعيات الخارجية لا تبقى - على حالة واحدة - اية علاقة تربط بين جزأين في لحظتين.

وهنا نتساءل : كيف تكون الصور المنطبعة في اذهاننا عن لحظة خاصة؟ كما في قولنا ان امس قد جاء بعد امس الاول او ان زيدا قد تحدث في يوم الجمعة او ارسطو كان تلميذا لافلاطون. تكون هذه الصورة باقية على حالها ام هي متغيرة ايضا؟

من الواضح انه لا يمكن الجواب بانها باقية مع القول بكون الروح مادية. واذا اجيب بانها متغيرة فعلاوة على مخالفة ذلك لامر بدائي فاننا حينئذ لا بد ان نسلب اطمئناننا من الصور المنطبعة في اذهاننا عن الحقائق الماضية، لأننا نعلم ان المفاهيم الذهنية متغيرة بذاتها وها في كل لحظة حالة خاصة. وسوف نذكر في المقالة الرابعة ان هذا الموضوع هو من جملة المواقع التي تدخل اصحاب المادية الديالكتيكية ضمن المشككين.

(١) لا بد من تقديم مقدمة حتى يتضح معنى الاطلاق في المفاهيم، هذا الذي يقول به المنطق القديم، ومعنى نسبة المفاهيم التي تدعىها المادية الديالكتيكية .

توجد هنا مسألة مهمة التفت لها الفلسفه منذ الازمان الغابرة وهي قيمة =

المفاهيم ومنحها صفة الشرعية، وان يشيدوا مكانه منطقا جديدا اسموه بالمنطق الديالكتيكي .

ولا يمكن ان نتصور - حسب القواعد الديالكتيكية - مفهوما كليا

= المعلومات وكوتها حقيقة. يعني ما هو المدار الذي تستطيعه العلوم
(الادراكات) في كشف الواقعيات ؟

وما هو المدار الذي تطابق فيه ادراكاتنا الوجود الخارجي ؟

قلنا فيها مضى ان السوفسقائين والمثاليين ينكرون اية قيمة للمعلومات،
لانه حسب زعمهم لا يوجد واقع وراء اذهاننا حتى تطابقها ادراكاتنا او
لا تطابقها، وفي الواقع فانه لا معنى للحقيقة والخطأ اطلاقا.

اما المشككون فصحيح انهم غير منكرين للواقع الخارجي ولكنهم ينكرون
القيمة اليقينية للعلوم والادراكات ، ويدعون انه من الممكن ان تكون
للاشياء الخارجية كيفية خاصة ولكننا ندركها بشكل آخر يتلاءم مع قوانا
المدركة ويتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية ، ونحن لا نعلم كون
معلوماتنا حقيقة ام خطأة، ولا نملك مقياسا اصلا نستطيع به ان نميز
الحقيقة من الخطأ.

وقد اسس مذهب المشككين بيرون (Pirron) الذي ولد سنة ٣٧٠
وتوفي سنة ٢٨٠ قبل الميلاد. وذكر بيرون انه توجد عشرة اسباب تقضي
على القيمة القطعية للمعلومات.

اذن لا توجد في عقيدة السوفسقائي حقيقة (ادراك مطابق للواقع) ،
ويعتقد المشكك بكونه لا يدرى ان علومنا حقيقة ام لا.

وقد ظهرت في القرون المتأخرة مذاهب اخرى تتفق في هذه المسألة مع
مذهب المشككين (سيتيسيم) مع اختلافات جزئية ، منها مذهب النقد
للفيلسوف الالماني كانت (Grticisme) ، وهكذا مذهب البراجاتزم
« النفعية » للفيلسوف الامريكي ولیام جیمس .

او ثابتا او مطلقا، ولا ان نصدق به . وكل تصور او تصديق فلا بد ان يكون متغيرا جزئيا نسبيا، لانه حسب قانون العلية والمعلولة

= وسوف يأتي شرح هذه المذاهب، كل على حدة، في المقالة الرابعة المخصصة للبحث في قيمة المعلومات.

وعندما نتجاوز هاتين الفتتين (السوفسطائيين والمشككين) نصادف اناسا يطلق عليهم «اصحاب الجزم واليقين» اي انهم يقولون بالقيمة القطعية للمعلومات (انا اعرف ان العلم والادراكات مطابقة للواقع). وتعتقد هذه الفتة بان الفكر اذا سار على اسلوب منطقي صحيح فهو يظفر بحقائق لا تقبل الترديد وهي مطابقة للواقع.

وتنقسم هذه الفتة الى قسمين :

القسم الأول هم اتباع الفلسفة الاولى (الميتافيزيقية) ومن جملتهم افلاطون وارسطو واتباعها من اليونانيين القدماء، وجميع الفلاسفة المسلمين وديكارت وليتيس واسپينوزا وفلسفه آخرون من الاوربيين المحدثين.

وتعتقد هذه الفتة بالحقيقة المطلقة وبيان الواقعيات تعكس (في الجملة) في افكارنا كما هي عليه في الخارج دون ان تصرف فيها اذهاننا ودون ان نضفي عليها لونا منها. ونحن نعلم ان المنطق القديم الذي شيدت عليه الفلسفة الاولى وكذلك الاصول الفلسفية التي شادها ديكارت كلها قائمة على اساس استيعاب الحقائق المطلقة. ولكنه يوجد بعض الاختلاف بين آراء القدماء وآراء ديكارت واتباعه، وقد فصلنا القول فيه في مقدمة المقالة الرابعة.

القسم الثاني: وهم النسبيون، وهم القائلون بالحقائق النسبية وسوف يأتي في المقالة الرابعة شرح عقائد هذه الفتة.

ويعتقد الماديون الدياليكتيكيون بنسبية الحقائق وهي مأخوذة من النسبيين، ونحن نركز الحديث هنا حول اقوال هؤلاء فقط. =

يكون الفكر (الادراك) وليد المادة ونتيجة جبرية تحولية لما يظهر في
مجموع والديه.

= إن هؤلاء يعتبرون انفسهم اتباعاً لمنطق خاص قد بينَ اصوله الفيلسوف
الالماني هيجل. وهم يقولون:

«ان مقياس الانسان لعرفة الحقيقة هو العمل والتجربة فكل علم يصدهه
العمل فهو صحيح والا فهو خاطئ. والدليل على صحة العلوم
الطبيعية في عصرنا هو اننا نشاهد المصنوع يومياً وهي تتنج لنا عملياً
ضروريات الحياة. ومن ناحية اخرى يقولون ان منشأ العلم هو التأثيرات
الحاصلة في الاعصاب نتيجة احتكاكها بالخارج بوساطة السمع والنظر
وغيرها، ولكن اعصابنا ايضاً تترك تأثيراً منها على ما اكتسبته الحواس،
ولذا كان الجهاز العصبي لكل حيوان مختلفاً مع الجهاز العصبي لحيوان
آخر، والجهاز العصبي لكل فرد من الانسان مختلفاً مع الفرد الآخر، اذن
لا بد ان تختلف هذه التأثيرات فيما بينها. وعلى هذا فانه في الوقت
الذي يكون فيه كل علم وادراك حقيقياً فهو متعلق - بشكل خاص - بنوع
الجهاز المادي لسلسلة الاعصاب في الشخص المدرك، ويتدخل فيه ايضاً
التأثير الخاص لخ المدرك. فالحقائق إذن نسبية، اي انها واقعية ومع
ذلك فهي مرتبطة بطريقة تكوين المخ في المدرك وبملابسات الزمانية
والمكانية ايضاً.

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (٣٤) من المادية الدياليكتيكية:

«من النافذة جداً ان تتوقع المذاهب المخالفة لنا ادراك صورة للخارج دون
ان يتصرف فيها فكرنا ويترك فيها اثراً منه. وفي الحقيقة فان هذا التصرف
هو المعرفة، وهؤلاء الباحثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة ووراء
المفاهيم الفارغة الاخرى مثلهم مثل من يحاول ان يتم عمل المضم دون
ان يدخل الغذاء الى المعدة ودون ان تؤثر المعدة على هذه المواد
= الغذائية».

وهذه الظاهرة بنفسها لم تبق لحظة واحدة على حالتها وإنما هي متتحولة في كل آن إلى ظواهر جديدة تأتي الواحدة منها بعد الأخرى. فالتفكير - الذي هو الوليد المادي لظاهرتين ماديتين - إنما يشكل ظاهرة

= وانتم تلاحظون أن الماديين يعتقدون بكون المحسوسات بالنسبة إلى الفكر مثل المواد الغذائية بالنسبة إلى المعدة. والمعرفة إنما هي تأثير مادي خاص تتركه سلسلة الأعصاب على تلك الظواهر المادية المحسوسة مثل التأثير الخاص الذي تتركه المعدة على المواد الغذائية، وكما أن المعدات تختلف فيما بينها في المضم فكذلك الأعصاب مختلفة فيما بينها.

ويقول أيضاً في نفس الصفحة الماضية :

« ان بناء السلسلة العصبية بشكل خاص يؤثر في المعرفة لأن هذا التأثير هو المعرفة. ونحن نعلم ان اعصاب الانسان تعمل بشكل مختلف عن الحيوانات الأخرى فقد تغير رائحة ما الانسان ولكنها تجذب حيواناً آخر، وقد يثير لون ما حالة في حيوان وهو بنفسه يثير حالة أخرى في حيوان آخر، أودق يلذ حيوان سماع صوت ما بينما ينفر منه حيوان آخر. وقد تبدو درجة حرارية معينة باردة بالنسبة إلى حيوان وهي بنفسها تبدو ساخنة لحيوان آخر. وللمختص الكلام إننا نعتقد بتأثير التكوين العصبي في المعرفة. ولكنه لا ينبغي ان نستنتج من هذا إننا لا نستطيع ان نعرف عين الحقيقة لأننا قد ذكرنا ان مفهوم الكلمة « المعرفة » شامل لهذا التأثير الخاص ايضاً ».

وبغض النظر عن الاشكالات الواردة على هذا الحديث والتي ستدرك في المقالة الرابعة بشكل مفصل فنحن بالتفات بسيط يتضح لنا ان موضوع الحقائق النسبية الذي يعتقد به الماديون يؤدي بهم في النتيجة إلى مذهب المشككين وهو ليس شيئاً جديداً وإنما هو نفس ما ذكره المشككون ونفوا فيه القيمة القطعية للمعلومات بسبب اختلاف ادراكات الموجودات التي تدرك. وأحد الأدلة التي يذكرها « بيرون » مؤسس مذهب المشككين =

ثالثة ليست مساوية للظاهرة الاولى (الجزء المادي الخارجي) ولا هي مساوية للظاهرة الثانية (جزء المخ).

ويقتصر حديثنا على هذه الجملة الاخيرة ولا شأن لنا في بقية الكلام بل نؤخر الحديث فيه الى مجال اخر.
ان مضمون هذه الجملة هو:

(ان الفكر وليد شيئاً مما جزء من المادة وجزء من المخ ، وهو بنفسه غير هاتين الظاهرتين) .

وهنا نتساءل :

ألا تتضمن هذه الجملة اعترافاً صريحاً بان المعلوم (وهو جزء المادة) لا ينتقل بنفسه الى افكارنا وان الذي يحل في الفكر هو شيء غير الواقع الخارجي ^(١) ؟

= ضمن الادلة العشرة - لنفي القيمة اليقينية للمعلومات هو اختلاف الادراكات في الاشخاص المختلفين.

وما ذكرناه في بدء الحديث. من ان اتباع المادية الديالكتيكية هم من جملة اصحاب الجزم واليقين فذلك اثما هو حسب ادعائهم ، والا فانه لا يوجد في الحقيقة مذهب ثالث غير مذهب الشك (سيتي سيسم) والمذهب الميتافيزيقي بالنسبة الى بيان قيمة المعلومات. فاما ان تكون تابعين للاصول الميتافيزيقية او لاصول مذهب الشك.

وسوف يأتي تفصيل اكبر لهذا الموضوع في المقالة الرابعة.

(١) لكي يتضح المقصود من هذا لابد من تقديم مقدمة وهي ان العلم في العرف الفلسفـي على نوعين : علم حضوري وعلم حصوـلي .

فالعلم الحضوري هو العلم الذي يحضر فيه عين الواقع المعلوم لدى =

وحيثند يظهر هذا السؤال :

اذا كان الواقع الخارجي لا ينتقل بذاته الى الفكر فمن اين عرفنا ان هناك واقعا خارجيا وان فكرنا وليد ذلك الواقع مع انتا كلما فرضنا شيئا في الخارج فهو فكر غير الواقع الخارجي؟

= العالم (النفس او اي مدرك آخر)، ويظفر العالم بشخصية المعلوم،
كعلم النفس بذاتها وحالاتها الذهنية والوجودانية.

اما العلم الحصولي فهو الذي لا يحضر فيه الواقع المعلوم عند العالم وانما يظفر العالم فيه بصورة للمعلوم، مثل علم النفس بال الموجودات الخارجية من قبيل الارض والسماء والشجر والناس الآخرين واعضاء بدن المدرك نفسه.

ففي العلم الحضوري وحسب التعريف السابق يكون العلم والمعلوم شيئا واحدا، اي ان وجود العلم هو عين وجود المعلوم، ويكون فيه اكتشاف المعلوم عن العالم بوساطة حضور المعلوم بنفسه عند العالم، وهذا سمي بالعلم الحضوري. اما العلم الحصولي فهو على خلاف ذلك حيث ان الواقع المعلوم فيه غير واقع العلم، ويكون فيه اكتشاف المعلوم للعالم بوساطة مفهومه او صورته عند العالم. وبعبارة اخرى بوساطة حصول صورة المعلوم عند العالم، وهذا سمي بالعلم الحصولي. وكل معلوماتنا عن العالم الخارج عن اذهاننا اما هي من العلم الحصولي.

وفي العلم الحصولي يظفر الذهن - اولا وبالذات وبلا وساطة - بالمفاهيم والصور الذهنية، ولكن توجد لهذه المفاهيم خاصة مهمة وهي كونها مرآة للخارج بحيث يتخيّل الانسان لأول وهلة انه قد ظفر بالعالم الخارجي دون وساطة. ثم يقول في المرحلة الثانية ان هذه المفاهيم التي تصوّرها عن الارض والسماء لها وجود في الخارج. ويقول في المرحلة الثالثة ان منشاً ومبدأ ظهور التصورات الذهنية هو التأثيرات الخارجية.

اذن صحيح ان الذهن يدرك في المراحل المتأخرة ان ظهور الصور الذهنية =

اذن ينتج من هذا اننا لا طريق لنا على الاطلاق الى الخارج اي
اننا لا نعلم لنا اصلا بالخارج وهذا بعينه حديث المثاليين.

ويجيبنا العلماء الديالكتيكيون

بانكم تفكرون بطريقة ميتافيزيقية وتأخذون المفاهيم بصورة

= كان بسبب التأثيرات الخارجية ولكنه لا بد ان يلاحظ قبل ذلك ما هي
العلاقة بين المفهوم الذهني والوجود الخارجي ؟

فقبل ان تصل النوبة الى المرحلة الثالثة فانه في المرحلة الاولى يدرك ان
المفاهيم تعكس العالم الخارجي ، ثم يقول الانسان لنفسه في المرحلة
الثانية ان هذه الاشياء التي توجد صورها في ذهني من قبيل الارض
والسماء والشجر أنها واقع خارجي ؟

واخيرا فما هي الخاصة المتوفرة في العلم والتي تدفع العالم ليلتفت الى
الواقع الخارجي ؟

وكل انسان مثاليا كان ام واقعيا ولاي مذهب كان نابعاً فهو يعتقد
- بحسب الفطرة - بان للعلم خاصة الكشف التام عن الخارج ولا يشك
في ان نفس ما في الذهن - لا شيء آخر - له واقع خارجي . فهناك اذن
وحدة وعينية بين الذهن والخارج (سوف يشرح هذا الموضوع بالتفصيل
في المقالة الرابعة) ، ولكن تحليل هذا الموضوع الفلسفى يعد من اهم
السائل الفلسفية ، وتنبع منه مسألة قيمة المعلومات التي اشرنا اليها في
التعليق السابقة .

وقد اعفى المثاليون (السوفسطائيون) انفسهم من تعقيدات هذا الموضوع
وذلك بانكارهم للواقع الخارجي (حسب الدعوى الفلسفية لا بحسب
الفطرة) وليس حديثنا معهم في هذا المجال . =

مطلقة فتور طركم في الخطأ، وتحاولون ان تحملونا مسؤولية نفي العلم بالخارج المطلق، ولكن هذا لا يلحق بنا اي ضرر لأن الخارج المطلق

= أما اتباع المادية الديالكتيكية فقد اعتبروا انفسهم في الجهة المقابلة للمثالية واختاروا في هذا المجال نظرية تزيد مائة بمالاية ما ادعاه المثاليون.

فالديالكتيكيون يقولون ان الفكر (الادراك) جزء من الطبيعة ووليد سائر اجزاء الطبيعة. فكما ان سائر اجزاء الطبيعة توجد في اثر الفعل والانفعال الطبيعي فكذلك المفاهيم والتصورات فهي ظواهر مادية توجد في اثر الفعل والانفعال الحاصلين بين الخارج والمخ، والعلاقة بين هذه المفاهيم والواقع الخارجي هي علاقة الولادة والامومة.

ويظهر امامنا هنا هذا السؤال:

اذا كانت العلاقة بين العلم والمعلوم هي علاقة الولادة فحسب، فما هو معنى قولنا ان العلم يكشف عن الواقع؟

هذا أولاً، وثانياً : ان كل مفهوم يظهر في الذهن (لاحظوا ان كل معلوماتنا عن الخارج انما هي عن طريق هذه المفاهيم) من قبيل الانسان والحيوان والنبات والحمداد وغيرها لا نستطيع ان ندعى بان له مصداقا خارجيا وانما نستطيع القول فقط بان به منشاً خارجيا، واذا لاحظنا ان كل معلوماتنا عن الخارج انما هي عن طريق المفاهيم فلا بد ان نقول ان كل هذه المفاهيم التي في اذهاننا ليس لها واقع خارجي. وهذا هو نفس ما يقوله المثاليون.

وثالثاً: اذا لم يكن العلم بذاته كاشفا عن الواقع فمن اين عرفنا ان الواقع الخارجي موجود وانه منشأً ومولد هذه المفاهيم والصور؟

وقد لاحظ القارئ الكريم في التعليقة السابقة ان الماديين الديالكتيكيين اختاروا لنفسهم نظرية في موضوع قيمة المعلومات ادت بهم الى مذهب المشككين. واما في هذه المسألة (وهي مسألة ماهية العلم) فانهم اختاروا =

ليس له وجود في حدود العلم، ونحن دائماً ليس لدينا بالنسبة إلى
الخارج إلا علم نسبي.

ونحن نقول في جوابهم

ان في جوابكم الماضي اعترافاً بوجود الفكر التصورى
والتصديقى المطلق لأنكم قد وافقتم على وجود هذا الفكر في عقولنا
ولكنكم نفيتم صحته بعد ذلك (اي ان الصحة المطلقة قد نفيتومها
نفياً مطلقاً، والا فان الصحة المطلقة لاتتنافي مع النفي النسبي).

ثانياً: اذا كان العالم الديالكتيكي فعلاً يعقل الخارج تعلقاً
نسبياً فلا بد ان يعترف بالواقع المطلق والتعقل المطلق لأن قوله
التعقل نسبي يعني فيه وصف التعقل بالنسبة، ونحن نعلم ان
الموصوف لابد ان يغاير الصفة، اذن لابد ان يكون التعقل هنا بذاته
غير نسبي وهذا جاز وصفه بالنسبة. بل كيف يمكننا ان نتصور امراً
نسبياً دون وجود امر مطلق؟

ثالثاً: ان المثالية عندما تنفي العلم بالواقع الخارجي فمقصودها
هو العلم المطلق بالخارج (لأننا كلما تصورنا الخارج فهو فكر غير
الخارج)، وعلى هذا فما هو السبب الذي دفع العلماء الديالكتيكيين
ليشنوا الحرب على مشاركيهم في العقيدة (وهم المثاليون) ويدحضووا
آراءهم؟

= نظرية تنتهي بهم الى مذهب السوفسطائيين. وسوف يأتي في المقالة الرابعة
والخامسة التحقيق في مسألة ماهية العلم بناء على اصول الفلسفة الاولى
(الفلسفة الميتافيزيقية).

وينجح الديالكتيكيون مرة اخرى

ان الواقع الخارجي في تحول دائم وليس ثابتا، والتغيير هو عين ذاته، والصفة والموصوف هنا شيء واحد وان اضطررنا ان نعبر عن هذا المصدق الواحد بمجموع مفهومين ، وهذا هو الذي جعل الميتافيزيقي على الظن بان هناك مفهومين مطلقين.

ونجح على هذا الامر

باننا نعترف بوقوع التغيير والتتحول في المادة الواقعية ولكننا ننكر ان تكون للفكر هذه الخاصة. وهذا الذي تقولونه من : ان هذا المفهوم مطلق وثبتت في ظنكم هو بنفسه دليلا على مدعانا.

اللحظة الثالثة

المثالى الحقيقى هو ذلك الشخص الذى ينكر مطلق الواقعيات وهو بمعنى النفي المطلق. وهؤلاء قليلون في هذا الزمان بل تعلمهم لا وجود لهم اطلاقا، ولكن التاريخ قد سجل ان بعض القدماء قد تمسكوا بهذا المذهب. وعلى اية حال فالمثالى (السوفسطائي) الحقيقى هو مثل هذا الشخص .

ومع هذا فنحن لانستطيع ان نصدق بوجود انسان يتمتع بخلقة سوية ويؤدي الاعمال التي يؤدinya سائر افراد الانسان ثم لا توجد لديه العلوم والادراكات التي توجد في سائر افراد نوعه .

وكل فرد منا لاحظ بالتجارب الاف الاعمال من نفسه وهي تتبع من مختلف العلوم وبعنوان كونها نظرية واقعية (وليس بعنوان كونها فكرة). وكل فعل ارادي منه فهو يعتمد على الارادة، والارادة تعتمد على العلم، وكذلك فان كل فرد منا قد لاحظ آلاف الافراد الاخرين من نوعه وهم يؤدون الاف الاعمال بارادة وعلم، وهذه العلوم والافكار تتبع من الخارج (من البديهي ان واقعية العلوم والافكار ليست بتحو واحد كما سيصبح ذلك في المقالات اللاحقة).

ومن هنا يتبيّن ان المثالي الحقيقى هو أحد شخصين:

١ - ذلك الشخص الذي اختلطت عليه بعض العلوم والافكار النظرية ولكنه في نفس الوقت الذي يحفظ في ذهنه بالعلوم والافكار العلمية والنظرية الازمة للحياة اليومية وتكون منشأ الاثر عنده فهو يلتفت إلى الاختلافات والتناقضات الواقعية في افكار وآراء العلماء او إلى الاخطاء التي يلاحظها في المحسوس عنده وحيثند لا يحسب حساب المعلومات المحفوظة عنده ويففل عن واقعيتها ويتعلق فقط بالتناقضات السابقة ثم يدعى ان العلوم والادراكات لا تكشف عن الخارج اي اننا لانعلم بشيء ابدا.

٢ - ذلك الشخص الذي لم تصادفه آفة ذهنية واما هو يتمسك بهذا المذهب لتحقيق بعض الاهداف المنحرفة وللحرب.

لِهُنَّا لِلَّهِ الْمَسْأَلَةُ

العلم والادراك

يتعلق الحديث في هذه المقالة بالعلم (الادراك) حيث ندقق في هويته ونفحص سنه واقعيته^(١).

(١) سوف ثبت في هذه المقالة ان الروح والخواص الروحية مجردة من المادة وندحض عقيدة الماديين القائلة ان الروح والادراكات الروحية من الخواص المعينة للمادة، وذلك بابطال الادلة التي يذكرونها لدعائهم.

ولا بد أن نتساءل هنا بأن العلم والادراك المبحوث عن ماهيته وواقعيته فهو من سنه أم مجرد منها؟ وفي هذه المقالة يقصد به ما يشمل الادراك الحسي والخيالي والعقلي. ولكي يحيط القارئ الكريم باهداف هذه المقالة نذكر الفرق بين هذه الامور الثلاثة.

يقول القدماء والتأخرون ايضا ان الادراكات الانسانية للخارج لها ثلاثة مراحل: مرحلة الحس - مرحلة الخيال - مرحلة التعلق.

مرحلة الحس: وهي عبارة عن صور الاشياء التي تتعكس في الذهن في حالة المواجهة او المقابلة او الاتصال المباشر للذهن بالخارج وذلك باستعماله حاسة من الحواس الخمس (او اكثر). فمثلا عندما يفتح الانسان عينيه ويتأمل في منظر امامه فان صورة من هذا المنظر تعكس في ذهنه، وتلك الصورة هي بنفسها الحالة الخاصة التي يشاهدتها الإنسان في ذاته حضورا ووجودانا، وهذا هو ما نسميه بالمشاهدة. او عندما يصافح اذنه صوت شخص يتكلم، فهذه الحالة في وقت صدورها نطلق عليها اسم السمع. =

ولما كنا قد بحثنا في المقالة الثانية عقائد المثالين واصحاب السفسطة فان من الواجب علينا ان نتناول بالبحث بعده مباشرة موضوع العلم (هوية العلم - مقدار كشفه عن الواقع - قيمة المعلومات - الخطأ في العلم - ظهور الكثرة في العلوم - الاختلافات الواقعية في الاسرة العلمية) ، ولو لا هذه المناسبة لاصبح مكان هذا

= مرحلة الخيال: عندما يتهمي الادراك الحسي فانه يخلف اثرا في الذهن، او بتعبير القدماء انه بعد ظهور الصورة الحسية في الحاسة تظهر صورة اخرى في قوة اخرى، وهي التي نسميها بالخيال او الحافظة، وبعد ان تتمحى الصورة الحسية فان الصورة الخيالية تبقى على حالتها ويستطيع الانسان ان يستحضرها في اي وقت يشاء، وبهذه الوسيلة فهو يتصور الشيء الخارجي . والصورة الخيالية تشبه الصورة المحسوسة مع هذه الفروق:

اولا: الصورة الخيالية في الغالب وفي الحالة العادية ليس لها وضوح الصورة الحسية .

ثانيا: يُحسّن دائمًا بالصورة الحسية انها بوضع خاص (بنسبة خاصة الى اجزائها المجاورة) وفي جهة معينة (الى اليسار او الى اليمين او امام الوجه او وراء الظهر) وفي مكان محدد. فمثلا كلما شاهد الانسان شيئا فهو يشاهده في مكان معين وجهة معينة وملابسات محددة. اما اذا اراد الانسان ان يتخيل ذلك الشيء الذي رآه مرارا وباوپساع وجهات مختلفة واماكن متعددة فهو يستطيع ان يجسمه امام خياله دون ان يلتفت الى وضعه وجهته ومكانه الخاص.

ثالثا: يوجد شرط في الادراكات الحسية وهو اتصال قوى الحواس بالخارج ويجبر زوال هذا الاتصال فان الادراك الحسي يزول معه ايضا. اما الادراكات الخيالية للذهن فهي ليست بحاجة الى الخارج ولهذا تكون الادراكات الحسية خارجة عن اختيار الشخص المدرك، فلا يستطيع =

البحث في الفلسفة متأخراً عن كثير من المواقف الأخرى لتوقف البرهان فيه عليها.

ونضرب لذلك مثلاً

لو تأملنا في صورة طولها (١٢) سم وعرضها (٨) سم وهي تضم منظراً رائعاً تستريح فيه عائلة مكونة من عدد من الأفراد.

= الإنسان عادة أن ينظر إلى وجه إنسان غير حاضر أو يسمع صوته أو يشم عَرْف وردة ليست موجودة قربه، ولكن يمكنه يستطيع أن يتخيّل هذه جميعاً ويتصورها في أي وقت يشاء.

مرحلة التعقل: إن الأدراك الخيالي جزئي أي أنه لا يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد واحد، ولكن ذهن الإنسان قادر بعد ادراك عدة صور جزئية على صياغة معنى كلي يمكن انطباقه على أفراد كثيرة، فهو بعد أن يدرك أفراد كثيرة يلاحظ في هذه الأفراد صفات مختصة بكل فرد من الأفراد ولكنه يلاحظ أيضاً صفات مشتركة بينها، أي أنه يلاحظ شيئاً في فرد ثم يلاحظه بنفسه في فرد آخر وثالث ورابع ورؤيه هذا الشيء في أفراد متعددين هي الذهن ليكون من ذلك الشيء صورة كلية يمكن انطباقها على كثرين. وهذا اللون من التصور يسمى بالتعقل أو التصور الكلي.

هذه الوان ثلاثة من الأدراك يتصف بها الإنسان، وكل إنسان يدرك هذه في نفسه بالعلم الحضوري.

وقد كان الفلاسفة المسلمين - تبعاً لل فلاسفة اليونانيين - يقولون إن القوة العاقلة فقط وهي التي تدرك الكليات هي المجردة من المادة. وكل براهينهم التي أقاموها على تجريد النفس تنصب على القوة العاقلة فحسب.

في هذا المنظر يوجد بحيرة ينكسر فيها الضوء على الماء فيبدو كأنه فضة وتهتز فيها الامواج فيطرب الانسان لنغماتها وتغير النسمات الهاذة على وجهه فتنعش روحه.

والى جانب هذه البحيرة توجد حديقة غناء بارضها الخضراء واسجارها الفتية تتمايل وتحتال بقدتها الجميل ويهز اغصانها نسيم عبق يملأ النفس حبا وهياما.

ويمتد افق هذا المنظر الى خمسة عشر كيلومترا وينتهي بصف من الجبال كأسنان المشط. ويشبه هذا المنظر لوحة فنية تستقر في حضن طفل، وهي تضم قمها شاهقة كأنها تتطلع وتنظر.

وفي زاوية من هذه الحديقة الرائعة قد فُرش بساط جلس عليه رجل تدل تقاطيع وجهه على انه يقارب الأربعين عاما مع بعض الاطفال في جو من العطف والحب يشير إلى انهم اطفاله وامامهم طبق من التفاح.

وفي هذه الخلقة يشغل احدهم بأكل تفاحة في يده، والآخر منصرف الى شم تفاحتة، والثالث مع انه يمسك بتفاحتة ولكنه لم يكتف بها وانما ارتمى في حضن ابيه يطلب منه المزيد، والآخر مع انه غير محروم ولكنه قد القى بنفسه على الطبق يريد ان يحرم منه الآخرين.

انه صراع ونزاع.

= اما صدر المتألهين فهو يعتقد بان قوة الخيال وكل القوى الباطنة مجردة من المادة. وهو يثبت هذا عن طريق عدم تطابق خواص هذه مع الخواص العامة للمادة والمذكورة في هذه المقالة.

وهذه النظرة هي النظرة الاولى.

اما اذا عدنا الى الصورة مرة اخرى فسوف نلاحظ فقط قطعة من الورق الصقيل الابيض تتناثر عليها نقاط سود باشكال مختلفة بعضها كبير نسبياً وبعض صغير، وببعضها بعيد او قريب من البعض الآخر اي ان الفواصل بينها كبيرة او صغيرة.

وهذه النظرة هي النظرة الثانية.

والان اذا سُئلت اهذا المنظر العريض بكل ميزانه التي وصفت (ومن الواضح انه كلما ازدادت تأملا ازدادت المعلومات التي تفهمها من المنظر) قد كان في يدك واقعا وكانت كل هذه المعلومات مخزونة في مساحة (12×8) سم^٢ ؟

فما هو جوابك؟

من البديهي انك سوف تحبب: كلا.

فليس من الممكن ان يخزن منظر بطول خمسة عشر كيلو مترا بتلك المحتويات المتنوعة وذلك الطول والعرض والعمق والمسافات المختلفة والخصائص الجسمية والروحية المتنوعة مما يظهر فيه - ليس من الممكن ان يخزن كل هذا في صفحة بمساحة (12×8) سم^٢ ، وايضا لا يمكن ان يقال ذلك.

نعم ان هذه الصورة «تشير» الى المنظر، والا فان الصفحة الورقية لا تحتوي سوى النقاط السود والبيضاء التي التققطتها «الكاميرا» .

لاحظ الاختلاف العظيم بين النظرين.

عودة الى الموضوع الاصلی

لقد اثبتت التجربة والمشاهدة^(۱) اننا عندما نستعمل حواسنا فان

(۱) يشير الماديون لاثباتات كون الروح والامور الروحية مادية (أو لتشوиш الموضوع والقاء الرعب في قلوب المعارضين) موضوعات متعددة من مختلف العلوم، من قبيل الفيزياء والفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وعلم النفس وغيرها مما لا يرتبط بالمدعى وتخيلون للآخرين ان في هذه المواضيع دليلاً قاطعاً على كون الروح والمواضيع الروحية مادية، وهذارأينا من اللازم ان نقدم بعض المقدمات التي تهم القارئ الكريم لأصل الموضوع:
أ - ان كل انسان يعترف بالبداهة والخصوص - بوجود مجموعة من الامور الذهنية المسماة بالعلوم والادراكات، وهي اوضح عنده من وجود العالم الخارجي، لانه لو فرضنا وجود انسان (من قبيل المثاليين) يتعدد في وجود العالم الخارجي ويبطل الادراكات اي لا يعتبرها مطابقة للواقع فانه لا يستطيع ان يتعدد في وجود الادراكات انفسها. اذن وجود هذه المجموعة من الامور الذهنية - التي يعيها كل انسان بالعلم الحضوري - بدائي وليس بحاجة الى دليل علمي ولا فلسفى.

ب - لقد اثبتت بحوث العلماء الاقدمين والمحدثين ان هناك مجموعة من العوامل المادية الخاصة الموجودة خارج الذهن بكيفية ووضع خاص وهي تؤثر في ظهور الادراكات الحسية، اما كيفية هذا التأثير فهي مشرورة في العلوم الطبيعية، ولكل واحد من العلماء بدوره نظرية في هذا المضمار.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرها، وما هي امواج الاثير؟ وكيف تفتحم العين وتؤثر على اعصابها؟ وما هي الامواج الصوتية؟ وفي اية ظروف تؤثر على اعصاب السمع؟

واثبتت تلك البحوث ان لمجموعة الاعصاب في الانسان والحيوان وظيفة =

المادة الواقعية ترك اثرا في سلسلة الاعصاب والمخ ويتحقق عن هذا رد فعل مادي يظهر فيما بمجرد استعمال الحاسة ويزول مباشرة بعد

= معينة مثل سائر اعضاء البدن، وهي تؤدي اعمالا خاصة وتتأثر بالعوامل الخارجية وهي تبدي رد فعل احياناً. وترجح هذه النشاطات العصبية في علم "نفسولوجيا".

وهذا الموضوعان (وهما حدوث مجموعة من العوامل الواقعية في الخارج وحدوث النشاطات العصبية) يعترف بها كل العلماء «الواقعيين» المؤمنين بالعلم الخارجي، روحين كانوا ام ماديين. وختلف الروحيون عن الماديين في موضوع آخر سوف نذكره قريباً.

ويتبين الالتفات الى هذه الملاحظة وهي ان الانسان لا يعي النشاطات العصبية في خنه بوساطة العلم الحضوري، واما يعلمهما الانسان عن طريق الاكتشافات العلمية التي يعجزها العلماء.

جـ- ان الامور الروحية والنفسية - مثل كل اشياء الكون - تتبع اصولاً وقواعد وقوانين معينة، وتسقط علاقه العلية والمعلولة على هذه الامور فيما بينها او بين كل واحد منها والمواد البدنية او العوامل الخارجية.

ويبين علم النفس الحديث هذه الاصول والقوانين حسب اسلوبه الخاص (وهو المشاهدة والتجربة).

ولم يدع العلماء ولا الفلاسفة الروحيون ابدا ان الروح والامور الروحية متحركة تماماً من كل قيد وقانون ولا تتبع اي قاعدة علمية، واما اثباتوا فقط ان "روح الامور الروحية ليس لها تلك الميزات المختصة بالمادة، ولا تسقط عليها القوانين المادية".

اذن ما يتبينه بعض الماديين - عن علم او عن غير علم - الى العلماء الروحيين ليس له اساس على الاطلاق.

يقول الدكتور الارافي في كتاب «سيكولوجى»، اي علم النفس، في =

صرف تلك الحاسة عن وظيفتها . ولكتنا نظر بشهـء - نتيجة هذا العمل - نسميه بالادراك.

= الصفحة (٦) بعد ان يبين التغيرات الحاصلة في اسلوب التحقيق العلمي في اوربا منذ القرن الثامن عشر فما بعد - يقول:

«ان هذا الاصل الكلي اصبح سائداً منذ هذا الوقت في كل التحقيقات العلمية، واصبح التحقيق العلمي يعني الفحص الدقيق والعميق. ولا يتم هذا الفحص الدقيق العميق الا حينما يقترن العلم بالعمل، وترتبط التغيرات التي اثبّتها التجارب العلمية ببعضها بوساطة التفكير، وفهم علاقات العلية والمعلولة التي تربط بينها».

.ويواصل المؤلف حديثه بعد عدة اسطر فيقول:

«منذ القرن السابع عشر ظهر فلاسفة العقليون (Rationalist) من قبل هوبيز واسينيوزا وليبنتس، وادخلوا تغييرات مهمة على العقائد العلمية في باب الروح وغيرها تماماً. واوضح هؤلاء الفلاسفة لأول مرة ان كل التغيرات الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة المعينة، وعلى العكس مما تدعى به مذاهب وأديان القرون الوسطى فان الروح ليست متحركة، وهي لا تستطيع ان توجد اثراً بذاتها، وما نشاهده من علاقة العلة والمعلول في العلوم الاخرى ولا سيما العلوم الطبيعية فهو موجود بدقة وبصورة كاملة في علم الروح. واكتشف «هوبيز» قانون الجبر في الروح وهو يشبه قانون نيوتن في الميكانيك، وهذا القانون يقول: ان اية قضية روحية لا تولد بدون سبب ولا تزول من غير علة».

فهذا الموضوع وهو أن الامور الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة والمعينة، وموضوع كون القضايا الروحية لا تولد بدون سبب ولا تزول من غير علة وموضوع العلاقات بين الامور الروحية والامور البدنية او الامور الخارجية - كل هذه المواضيع تعتبر من بدايات علم الروح، وقد اقام فلاسفة افكارهم على اساسها، ولم تذكر هذه الامور لاول مرة في القرن =

ولا نستطيع ان نقبل كون هذا المنظر العريض للعالم - بكل خصوصياته المحيرة وكل خطوطه وسطوته واجسامه التي تتجلى لنا على انها متصلة - قد خزن واستقر في مجموعة مادية صغيرة من الاعصاب والمخ مكونة من اجزاء منفصلة عن بعضها ومتراكمة وهي بمجموعها اصغر من جسمنا.

= السابع عشر، واغا على العكس من هذا فمنذ القرن السابع عشر فما بعد ظهرت فتة من الفلسفه في اوربا تناولت مسألة الجبر والاختيار وقالت باختيار الروح، و اختيارها يستلزم تحررها من قانون العلة والمعلول، ولكن العلماء يعرفون ان هذه العقائد لم تكن لها قيمة علمية ولا فلسفية.

والماهاب والاديان ايضا لم تنكر هذا الاصل، وقصاري ما يقوله الروحيون هو أن الامور الروحية تفتقد الخواص العامة للمادة، ولا يقولون انها تفتقد القانون والقاعدة ولا يقولون انها لاعلاقة لها ابدا بالمادة ولا يدعون ان بين الروح والمادة سدا كسد الصين.

وانما الروح - حسب آخر الدراسات التي قام بها الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين ووافق عليها الفلسفه الذين جاءوا بعده - هو الشمرة العليا للمادة، اي انه ولد سلسلة من الرقي والتكميل الذائي للطبيعة. وحسب هذه النظريه فإنه لا يوجد اي سد بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، فمن المحتمل ان يتتحول موجود مادي الى موجود غير مادي في مراحل من الرقي والتكميل.

وننتقل من هذه المقدمات الى المسألة التي وقع الاختلاف فيها بين الروحين والماديين وهي :

ما هي حقيقة الروح والادراكات الروحية؟

أهي مجردة من المادة ام هي ظاهرة مادية؟

وبعبارة اخرى نقول: ان الاختلاف في ماهية وكيفية واقع هذه الامور، =

ومن جهة اخرى فنحن نلاحظ اختلافات في اثناء استعمال الحواس (اخطاء الحواس) في الاشياء المحسوسة، ولا يدعنا هذا ان نقول بان واقع العالم المادي الخارج عنا قد ادركناه كما هو وحصلنا عليه بنفسه.

= وحسب ما مر علينا اثباته في المقالة الاولى فانه لا يمكن اثبات وجود شيء او كيفية وجوده (ماهيتها) الا بوساطة المعايير الفلسفية الخاصة فقط. ولا اختلاف بين الجميع فيما ذكر من هذه الامور الاربعة وهي :

١ - وجود الادراكات

٢ - حدوث سلسلة من العوامل الخارجية.

٣ - حدوث النشاطات العصبية.

٤ - وجود سلسلة من القوانين الروحية.

ويثبت العلماء الروحيون - عن طريق عدم انطباق خواص الامور الروحية على خواص العامة للمادة - ان الامور الروحية (وهي تلك الاشياء التي نعيها بالعلم الحضوري) ليست مادية، وحيثنة لا يمكن ان تتطبق على النشاطات العصبية. اذن فالنشاطات العصبية مقدمة لظهور سلسلة من الامور غير المادية وليس عين تلك .

اما العلماء الماديون فهم لا يلتفتون الى اصل الموضوع ولا يثبتون لنا ان ما ندركه هو عين هذه النشاطات العصبية وانما يشذون عن الموضوع ويذكرون مواضع مأخوذة من الكتب الفيزيائية او الفسيولوجية او من علم النفس (باساليتها الخاصة وهي المشاهدة والتجربة مما يبعدها عن ماهية الامور الروحية وكيفيتها) وهي لا ترتبط اطلاقا بما يقوله الفلاسفة. ويتصور هؤلاء ان القائلين بكون الروح والامور الروحية مجرد لايعلمون شيئاً مما يقول هؤلاء و اذا فرضنا انهم قد أحاطوا بهذا علماً لما بقي اي داع لاعتقادهم بتجرد الروح . =

اذن هذه الصورة الادراكية ليست حالة في مادتنا ولا في المادة الم الخارجة عنا.

وخلالص الحديث انه لما كانت هذه الصورة الادراكية تفتقد الخواص العامة للمادة (من قبيل الانقسام - عدم انبات الكبير على الصغير) فهذه الصورة اذن غير مادية.

= مثلا يقول الدكتور الاراني في كتيب له بعنوان «البشر من وجهة النظر المادية» :

«تحدث في حال التفكير تغيرات مادية اكبر في قشرة المخ وتتجه كمية اكبر من الدم نحو المخ فيختص غذاء اكثرا ويطرد مواد فسفورية اكثرا بحيث تزيد كمية هذه المادة في ادار الشخص المفكر، اما في حالة النوم حيث تقل اعمال المخ فانه يختص غذاء اقل وهذا بنفسه دليل على كون الاثار الفكرية مادية».

وسائل الادلة التي يذكرها الماديون ايضا من هذا القبيل، اي انها جميعا خارجة عن موضوع البحث، بل ادعى بعضهم اكثرا من هذا فقال اني قمت بتشريح البدن فلم اجد اثرا للروح، اذن لا وجود للروح.

وينقل فليسين شاله في القسم المسمى بـ «ماراء الطبيعة» عن «بروسه» احد علماء وظائف الاعضاء الماديين قوله:

«انني لن اومن بوجود الروح الا اذا اكتشفتها تحت شرط التشريح».

والحقيقة ان قراءة كتب الماديين ثبت للانسان ان هؤلاء لم يكن لهم اطلاع صحيح وسليم على عقائد الفلسفة الالهين والروحيين ولا على آراء هؤلاء العلماء فيما يختص بالله والروح وسائر المواضيع، وتنحصر معلوماتهم في هذا المضمون بما هو شائع بين العامة فيما يتعلق بالروح والجن والملائكة، او بما يقوله المثاليون وهو احط واتفه مما يقوله العامة.

اشكال

قد يعترض انسان على ما ذكرنا فيقول: ان الادراك هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ والاعصاب. اما موضوع الكبير والصغر والبعد والقرب فقد حلت البحوث العلمية كل اشكال فيه. فالعلم الحديث يعتقد بان جهاز الادراك البصري ليس الا «اللة تصوير» دقيقة فحسب، وتتجمع كل الاشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين فيتحقق الابصار^(١). ونحن لانرى شيئاً سوى تلك النقطة.

(١) كانت هناك نظريتان شائعتان بين القدماء بشأن كيفية الابصار وكيفية تحقق الرؤية:

أ - نظرية الانطباع.

ب - نظرية خروج الشعاع.

ويعتقد اصحاب نظرية الانطباع بان عدسة العين جسم شفاف وصقيل مثل المرأة، وهذا فكل جسم يقف امامها فان صورة منه تقع على سطحها فيتحقق الابصار. وتنسب هذه النظرية الى ارسطو واتباعه والى محمد بن زكريا الرازى وابن سينا من العلماء المسلمين.

اما اصحاب نظرية خروج الشعاع فهم يعتبرون عدسة العين جسماً ينبع منه نور تماماً مثل النار والشمس والنجوم، وهم يعتقدون بان العين تخرج منها شعاع من النور فيصطدم بالجسم المقابل لها فيتحقق الابصار.

وانقسم اصحاب هذه النظرية الى فتدين: اولاً هما تعتقد ان ذلك الشعاع غزوطي الشكل يقع رأسه في العين وقاعدته على الجسم المرئي، والاخري تعتقد بانه اسطواني الشكل، وطرفه الواقع على الجسم المرئي يكون دائرياً في حركة واضطراب. وتنسب هذه العقيدة الى افلاطون وجالينوس=

وكل مافي الامر اننا نقيس بقية الاجزاء من اصغر جزء شاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الاجزاء نظر بالكثير والصغر النسبين .

== واتبعها . واعتنقها من العلماء المسلمين نصير الدين الطوسي وعدة اخرون .

وقد سرد اتباع كل من النظريتين ادلة لصالحهم وضد خصومهم ، وهي مذكورة في كتب الفلسفة . ومن جملة الاشكالات التي وجهها اصحاب نظرية خروج الشعاع الى اصحاب نظرية الانطباع هو اشكال عدم انطباق الكبير على الصغير المشار اليه في المتن . واجاب عليه اصحاب نظرية الانطباع بنفس الجواب المذكور في المتن . وهذا الجواب مقبول اليوم بين العلماء الطبيعيين .

وللشيخ شهاب الدين المعروف بشيخ الاشراق عقيدة ثالثة ليست مهمة وهذا اعرضنا عن ذكرها .

وللفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين رأى خاص في باب حقيقة الابصار فهو يقول : على فرض صحة اية واحدة من هاتين النظريتين فان ذلك لايفسر حقيقة الابصار لأن كلتا النظريتين تتعلقان بالعمل الطبيعي (الفيزيائي) للعين ، والابصار هو ماوراء العمل الطبيعي . وباثبات هذا العالم لنظريته في باب اتحاد العاقل والمعقول واتحاد الحاس والمحسوس فقد اثبت ان النظر هو لون من النشاط الابداعي للنفس ، ويعتبر العمل الطبيعي (الفيزيائي) مقدمة له ، فبعد ان يتم العمل الطبيعي تقوم النفس - بقدرتها الفعالة - بابداع وانشاء صورة مماثلة للشيء المحسوس في جانب منها .

يقول صدر المتألهين في الجزء الرابع من الاسفار ضمن رده لنظرية اصحاب الانطباع :

« وهذا بعد تمامه اما يدل على انطباع الشبع فيه لاكون الابصاريه » .

وتأثير في هذه الحال ايضا الكيفيات الاخرى من قبيل الظلل وما يشبهها. والى هنا فان الاختلافات النسبية تكون مؤثرة.

ولما كنا قد قسنا في مشاهداتنا الاخرى حجم باصرتنا

= وفيما يتعلق بنظرية خروج الشعاع يقول:

«نحن لاننكر ايضا تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس».

وبحسب نظرية صدر المتألهين فان كلتا النظريتين السابقتين تفسران فقط العمل الطبيعي (الفيزيائى) للعين، ولا تفسران حقيقة الرؤية والابصار من الناحية الفلسفية.

وطبق الدراسات الاخيرة للعلوم الطبيعية في موضوع الضوء من جهة وفى كيفية تركيب العين من جهة اخرى فقد اصبح من المسلم ان هاتين النظريتين خاطئتان حتى من ناحية تفسير العمل الطبيعي للعين، اي انه ليس اطبياعا ولا خروجا للشعاع. وتقول الدراسات العلمية الحديثة ان جهاز العين تماما مثل الله التصوير (الكاميرا)، فالاشعة المباشرة او المنعكسة من الجسم المرئي تفتحم العين وتقر من خلال الغشاء الشفاف للقرنية والرطوبة المائية وتصل الى انسان العين ثم تمر من خلال عدسة العين وترسم صورة من نور في نقطة معينة حسب خواص العدسات وتسمى تلك النقطة الواقعه في الشبكية والتي ترسم فيها الصورة باسم النقطة الصفراء.

ويعلم القارئ الكريم ان هذه النظرية الحديثة في كيفية الابصار ولو اتها بطل النظريتين الماضيتين ولكنها لا تنسى نظرية صدر المتألهين باي ضرر. وجواب الاشكال المذكور في المتن مبني على نظرية صدر المتألهين، ويتلخص في ان هذه الاعمال الطبيعية (الفيزيائية) لا تستطيع تفسير حقيقة الابصار.

باجسامنا، واجسامنا بالاجسام المغایرة لنا فنحن نعلم اذن وبشكل نسبي الى اي حد يجب علينا ان نكبر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة.

واختصارا فاننا في حالة الرؤية نفيض من افكارنا ونستوعب العالم الواسع ونتخيل اننا قد ادركنا هذا الكبر بوساطة ابصارنا.

الجواب

نحن لم ننكر في حديثنا الماضي اي من هذه الحقائق العلمية وانما كان حديثنا يرمي الى شيء اخر وهو ان ما ندركه باضافة العلاقات التصديقية وفك المدرك فهو يشكل شيئا واحدا ويوجد من هذا ما يطلق عليه صاحب الاشكال بالصورة الخيالية ، وهذه الصورة الخيالية لا تتطبق عليها خواص العامة للمادة في الوقت الذي تكون فيه هذه الظاهرة ذات خواص مادية حال وقوعها في النقطة الصفراء او في المخ.

وعلاوة على هذا فان هذه العلاقات التصديقية (ان هذا هو ذاك - ان هذا بهذا الشكل) لا تقبل الانقسام ، ولو كانت هذه ظاهرة مادية وحالة في المخ لانقسمت بانقسام المخ . ومن هنا فاننا لانستطيع ان نسبها الى اشعة مجهولة ولا الى امواج غير مرئية ، لأن هذه جميعا امور مادية وهذا احكام المادة.

اشكال

نحن لانرى في الخط ، والسطح والجسم خواص المادة ، وعدم

رؤيه شيء لا يعني انه غير موجود. ونحن نرى احيانا الخط والسطح والجسم بشكل شيء واحد متصل، وهذا يعني اننا نشاهد اجزاء المادة ولا نشاهد الفواصل (الفراغات)، ولا يعني كوننا قد رأينا انه لا توجد فواصل وعندئذ تخيل وجود اشياء ليس لها خواص المادة.

الجواب

لكلام لنا في صحة هذا الحديث، ولكنه على العكس مما ينتظر صاحب الاشكال فانه يؤدي الى نتيجة لصالحنا فنحن نرى الخط والسطح والجسم بلا فراغات، اذن هذه الاشياء موجودة في ادراكنا بلا فراغات^(١). وبعبارة اخرى نقول: ان صاحب الاشكال يؤكّد

(١) ان من جملة الادراكات والتصورات الحاصلة للذهن ادراك الكميات المتصلة. ويقال عادة في تعريف الكم المتصل هو تلك الكمية المرتبطة اجزاؤها بعضها كالخط والسطح. ومن الواضح كون هذا لا يعني ان للكم المتصل اجزاء بالفعل وهي متصلة ببعضها، وإنما المقصود منه انه يوجد بين كل جزئين مفروضين حدًّ مشترك وليس بينهما انفصال. وهذا بخلاف الكميات المنفصلة التي لها اجزاء بالفعل وتكون تلك الاجزاء مستقلة عن بعضها ومنفصلة. اذن الكم المتصل هو الشيء الواحد الذي له امتداد واتصال كالخط المستقيم والمنحني والدائرة والسطح.

وتوجد في هذا اللون من الادراكات ملاحظتان من الناحية الفلسفية لابد من الالتفات اليهما:

أـ ما هو منشأ هذه التصورات ومن اين نشأت هذه المفاهيم؟
قالت مجموعة من الفلاسفة الاوربيين من يطلق عليهم اسم العقليين (وهم القائلون بان بعض التصورات تنشأ من القطرة ولا تنتهي الى الحس) ان
منشأ هذه التصورات هو العقل. وتقول هذه الفئة: =

على اننا نتخيل في مورد ادراك الخط والسطح والجسم وجود امور ليس لها خواص المادة اي انه في حدود التخيل قد وجدت اشياء ليس لها خواص المادة، وهذه الاشياء موجودة حقيقة، فالخطأ والصواب والخيال والحقيقة اما هي مفاهيم نسبية وقياسية.

= لما كانت النقطة (ذلك الشيء هو بدون بعد) والخط (ذلك الشيء ذو البعد الواحد) والسطح (ذلك الشيء ذو البعدين) لا وجود لها في الخارج، والموجود في الخارج اما هو تلك الاشياء ذات الابعاد الثلاثة وهي الاجسام، اذن منشأ هذه التصورات لا يمكن ان يكون هو الاحساس لأن الاحساس فرع كون المحسوس موجوداً في الخارج، وعلى هذا تكون هذه التصورات ناشئة بصورة مباشرة من العقل.

اما الفئة الاخرى فهم الحسيون (القائلون بان جميع التصورات والادراكات منتهية الى الحس) الذين يعتقدون بان منشأ التصورات الرياضية ايضا هو الادراكات الحسية الخارجية. ويزعمون ان تصور النقطة والخط والسطح والدائرة قد حصل للذهن نتيجة لرؤيه الاشياء في الطبيعة، ولكن تلك الامور التي نشا منها ابتداءاً تصور هذه المفاهيم ليست هي المصدق الواقعي الدقيق واما هي نماذج ناقصة للذهن، ثم بعد ان يحيط الذهن بها على انه يصوغ بقدرته الفعالة النماذج الكاملة لها. مثلاً عندما نرى سم الخياط (ثقب الابرة) فانه يصبح غوذاً جاً للعقل لكي يخترع تصور النقطة الحقيقة وعندما نشاهد خيطاً دقيقاً او شيئاً مدوراً كالبدر في الليلة الرابعة عشرة فان هذا يصبح غوذاً جاً للذهن ليبدع تصور الخط والدائرة بمعناهما الهندسي .

وما يقوله العقليون من ان تصور المفاهيم الهندسية لا يستند اطلاقاً الى الاحساس فهو غير صحيح، ودليلهم على ذلك غير تام .

(وقد اثبت ذلك في الفلسفة في باب نسبة المقدار الى الجسم) ، ولكن =

والصور الخيالية في اذهاننا عندما نقيسها الى الخارج فانها تعتبر خيالاً وإنما حقيقة من الحقائق إذا قصرنا النظر عليها بذاتها.

وما قلناه بالنسبة الى المحسوسات بالحواس الظاهرة يصدق ايضاً بالنسبة الى الامور الروحية من قبل الارادة والكره والحب والعلم والتصديق (وباصطلاح المنطق الوجديات)، فنحن نلاحظ هذه الظواهر بوضوح في انفسنا وهي تفتقد الخواص العامة للمادة من قبل الانقسام والتحول فهذه الظواهر النفسية اذن ليست مادية ايضاً.

= هذا المقدار - وهو ان ادراك الكميات المتصلة لا يمكن بدون تدخل الذهن ونشاطه - فهو مورد اتفاق بين العلماء ولم يتردد فيه حتى العلماء الحسينون.

ب - سواء أقينا ان المنشأ الاصلي لتصور الخط والسطح والدائرة هو العقل او الحس (كما في النزاع الماضي) فلا شك بان هذه الامور - بكيفياتها وخصائصها التي ندركها - لا وجود لها في الطبيعة المادية، لامن جهة « ان الخط مثلا له بُعد واحد والسطح له بعدان اما الموجود في الطبيعة فهو الجسم ذو الابعاد الثلاثة » كما يقول العقليون الاوربيون، واما من جهة كون الموجودات في الطبيعة (اعم من المادة المخية والمادة الخارجية) منقسمة وها اجزاء وتفاصيل، اما هذه الامور في حيز الادراك فهي متصلة، فنحن ندرك مثلا الحد الفاصل بين سطحي المكعب بصورة خط، والحد الفاصل بين جسم ما والفضاء الخارجي بصورة سطح، والرسم الناتج من حركة احد طرفي الفرجار بصورة دائرة، مع انا نعلم من القرائن العلمية القطعية انه لا وجود للخط والسطح والدائرة بهذه الكيفيات في المجال المادي، بل لعله يقال انه لا وجود للدائرة اطلاقاً في الطبيعة، اذن هذه الامور بهذه الخواص المعينة الموجودة في اذهاننا ليست مادية، والذهب هو الذي يصورها في مجاله الذهني او الهندسي المتفاوت عن المجال المادي . =

ويتند هذا الحديث ليشمل فئة اخرى من الادراكات (وهي الادراكات الفقلية الكلية باصطلاح الفلسفة) ، لأن هذه المعانى الكلية تقترب بسلسلة من الخواص التي يمتنع وقوعها في المادة ، ولو أنها كانت تنطبق بنحو من الانحاء على المادة (مثل المفهوم الكلى للانسان الذي يصدق على كل انسان خارجي مع انه لا يوجد انسان في عالم المادة ينطبق على كل انسان ، واما كل انسان موجود في الخارج فهو لا ينطبق على اكثر من واحد) .

ان هذه المعانى الكلية ثابتة ومطلقة وكلية ، وليس هناك موجودات بهذه الصفات في عالم المادة ، وكل ما عندنا في عالم المادة فهو شخصي ومتغير ومقيد . اذن هذه المجموعة من الادراكات لابد من اعتبارها مجردة من المادة ايضا .

برهان آخر

لو نظرنا الى العلم بصورة دقيقة ووくだان صافٍ لوجدنا ان

= ونحن نرسم في اذهاننا خطوطا واشكالا للمواضيع الهندسية ثم نصدر عليها احكاما ثابتة قطعية . فنحن مثلا نرسم في اذهاننا دائرة او مثلثا ثم تصدر عقولنا الاحكام الخاصة بالدوائر والثلاثيات بشكل يقيني وقطعي (تعتبر الرياضيات من اكثـر العلوم يقينـية) مع ان هذه الاحكام لاموضوع لها في الطبيعة المادية .

يقول فيلسين شاله في كتاب « معرفة المنهج » (methodologid) في فصل « اسلوب الرياضيات » :

« ان الذهن يرسم الاشكال الهندسية في فضاء موهوم شبيه بالمكان =

الصورة العلمية لا تتلاءم مع التغير، وبتعبير فلوفي فإن حقيقة العلم غير حقيقة التغير والتحول، ولما كان الموجود المادي هو عين التغير والسيلان فلا بد ان نحكم بان سنسخ العلم غير سنسخ المادة.

وللتوضيح نذكر من حالات العلم والادراك حالة المعرفة والتذكر فلو ادركنا شيئاً ما ثم عدنا لندركه مرة اخرى لعرفنا ان ما ادركناه في المرة الثانية هو بنفسه الذي ادركناه في المرة الاولى^(١). وهكذا

= المحسوس ولكنه ليس هو بعينه. والمقصود من المكان المحسوس هو البيئة التي يجد فيها الانسان الاشياء الخارجية، وهذه البيئة يدركها الانسان البصير بوساطة عينيه، اما الانسان الاعمى فهو يدركها بوساطة اللمس واعانة من السمع. والمكان المحسوس دائمًا مليئ بالاشياء، ولما كانت هذه الاشياء مختلفة من حيث المقاومة فالمكان المحسوس يصبح غير متجانس ومحدوداً ايضاً لأن المسافة التي يمكن منها سماع الصوت او الرؤية محدودة، اما الفضاء الهندسي فهو - على خلاف المكان المحسوس - بيئة فارغة متجانسة قابلة للقسمة الى غير نهاية».

وخلال هذه الحديث هي ان ادراكاتنا للكميات المتصلة لاتتطابق مع الخواص المعينة للمادة، اذن لا بد ان نعتبر هذه الادراكات غير مادية.

(١) ان موضوع قدرة الذهن على حفظ ما جاءه عن طريق الحواس (قوة الذاكرة) ثم تذكر ذلك ثم تقييم هذا التذكر بانه هو الذي قد ادركناه سابقاً او ليس هو بعينه، ومعرفة انه ليس ادراكاً جديداً - إن هذه المواقف جميعاً تعتبر من اشد المسائل الروحية غموضاً ومن اكثـر الاسرار حفـاء.

والدقة الفلسفية في هذا الموضوع تقود حتماً الى الاعتقاد بان الجهاز الـروحي والـادراكي فيما هو وراء الـاعصاب والـنشاطات الـعصبية، وعلى العكس من فرضيات المـاديين فـنـحن لـاـنـسـطـطـع ان نـعـتـبـر الـادـراـكـات من = الخواص المعينة للمادة.

الشيء الذي ادركناه ثم نسيناه او غفلنا عنه ثم تذكرناه بعد ذلك فاننا نلاحظ ان ما تذكرناه الان هو نفسه الذي ادركناه سابقاً، مع ان ما ادركناه في الحالتين لو لم يكن واحداً حقيقياً ولو لم يكن له

= ولكي نهيء ارضية صلبة للاستدلال نشرح اولاً كيفية هذا الاستعداد الذهني حسب ما يشعر به كل فرد منا حضوراً ووجودانا وحسب ما فصله علماء النفس، ثم نذكر النظريات العلمية والفلسفية العائدة الى هذا الموضوع.

لاشك في ان الانسان اذا احس بشيء بوساطة احدى حواسه فانه يستطيع في المستقبل ان يستحضر في ذهنه ذلك الشيء من غير حاجة الى الاحساس به من جديد. فمثلاً لو لقي صديقه يوماً في مكان معين واجرى معه حديثاً فان خاطرة تترسب في ذهنه من هذا اللقاء والحديث وهو يستطيع - في كل وقت يحب - ان يستعيد ذلك اللقاء والحديث وان يستحضر تلك الصور والكلمات في ذهنه مع التفاته الى أن هذه الخواطر الفعلية ليست متوفمة ولا من اختراع ذهنه وليست احساساً جديداً ايضاً، اي ان ذلك اللقاء والحديث لم يتجدد مرة اخرى، وانما هذه الخواطر تتعلق بذلك اللقاء والحديث الذي تم في الماضي.

اما علماء النفس فهم يقولون ان ذهن الانسان يجتاز اربع مراحل منذ يقع ذهنه تحت تأثير العوامل الخارجية للاحساس وحتى استحضار ذلك الشيء في الزمان اللاحق دون تأثير العوامل الخارجية للاحساس مرة اخرى:

أ - مرحلة الاحساس الابتدائي: اي ان الشيء لابد من الاحساس به اولاً حتى يستطيع الذهن ان يحتفظ به ويذكره، ومن البديهي ان الشيء اذا لم ترد صورته الى الذهن من الخارج فان التذكر عندئذ لامعنى له.

ب - مرحلة الحفظ: فالصورة الواردة الى الذهن اذا لم تترك فيه اثراً (او لم تبق فيه) فليس من الممكن ان تخضر في الذهن من جديد دون تأثير العوامل الخارجية. =

ثبات وبقاء ما يحافظ على العينية لما كان هناك معنى لتحقق المعرفة والتذكر. ونحن نعلم ان لدينا معارف وتذكريات قد ينافس عمرها السبعين عاما او اكثر او اقل وفي خلال هذه السبعين من الاعوام قد تغيرت - عدّة مرات - اعصابنا ومخنا بكل ما تحتوي من مادة.

اشكال

ويجيب العلماء الماديون على هذا الدليل بان التغير والتبدل

= جـ - مرحلة التذكر: اي الالتفات الى تلك الحاطرة الماضية او احضار الماضي في صفحة الذهن.

دـ - مرحلة التشخيص: اي تمييز هذا التذكر وانه بنفسه ذلك الماضي وليس إحساساً جديداً ولا تخيلاً وهماً.

اما النظريات والفرضيات العلمية فهي تتعلق بالمرحلة الثانية من هذه المراحل الأربع وهي مرحلة الحفظ.

وهي تشرح حال الصور المدركة في الفترة التي يغفل عنها الذهن وبایة صورة هي تُحفظ بالنسبة الى المثال الماضي نتساءل: ما هو حال صورة اللقاء والحدث بعد لقائهما وانتهاء الحديث في الفترة التي يكون فيها الذهن غافلا عنها؟ وكيف تحفظ هذه بحيث نستطيع أن «تنذكراها» في المرحلة الثالثة وان «تقيمها» في المرحلة الرابعة؟

هذه بعض النظريات المهمة في هذا المضمار:

كان يعتقد بعض الحكماء اليونانيين القدماء ان صورة ترسم في الذهن من الشيء المدرك وتبقى تلك الصورة في المخ وليس هذه النظرة مؤيدون في عصرنا الحاضر. وهي مردودة من جهات عديدة. =

الحاصلين في المخ اغا هما دقیقان وقد حصلوا بالتدریج ولا يستطيع الادراك ان يستوعبها، ومن ناحية اخری فان الجزء الجديد يجل محل الجزء القديم بمنتهى السرعة، ويتحذجز الجزء الجديد لنفسه مثل الخواص التي كانت لذلك الجزء القديم بحيث لا يستطيع ان يتبع ذلك ادراکنا، ومن هنا فهو يتخيل ان الجزء الجديد هو بنفسه الجزء

يقول ديكارت: ان التأثيرات الابتدائية توجد خطوطا في المخ وكلما مرت الروح على هذه الخطوط فانه يوجد تأثير يشبه التأثير الاول.

وتكون الروح حسب هذه النظرية موجودا مستقلا بذاته عن البدن، والشيء الوحيد المتبقى من الادراکات هو تلك الخطوط المخية.
ويفرض هذه النظرية الفلاسفة الروحيون وال فلاسفة الماديون.

وهناك نظريات اخرى ليست مهمة، ولهذا فنحن نهمل ذكرها ونقصر الحديث على ذكر نظريتين احداهما تقول بكون الحافظة شيئا ماديا وقد اختارها ماديو عصرنا الراهن وشرحها اتباع المادية الديالكتيكية، والآخرى تقول ان الحافظة ليست امرا ماديا وذلك حسب الاسس الخاصة لمذهب صدر المتألمين الفلسفى، وسوف نتناول ضمن هذا الحديث الاشكالات التي ترد على النظرية القائلة بحادية الحافظة ونحو نبين هاتين النظريتين تحت عنوان «النظرية الروحية» وعنوان «النظرية المادية».

النظرية الروحية:

يعتبر اصحاب هذه النظرية الادراکات من النشاطات المباشرة للنفس (وهي جوهر غير مادي) ويعتبرون الاعمال العصبية مقدمة لوجود هذه الادراکات فقط. وحسب هذه النظرية تكون نسبة الادراکات الى النفس كنسبة الفعل الى الفاعل، وبالاصطلاح الفلسفى فان هذه الادراکات قيام صدور وليس قيام حلول، وتبقى هذه الصور الادراكية بنفسها في ناحية من النفس. والتذكر اغا هو الالتفات الى تلك الصورة الاولى.

القديم وهذا يشبه مالو نظرنا الى صورتنا منعكسة في ماء صاف يسير
هادئا فاننا نتخيل ان صورتنا في الماء ثابتة، بينما نحن نرى - في
الواقع - في كل لحظة صورة جديدة ولكننا لانلاحظ ذلك. ولا بد ان
نتصور تبدل المدركات بهذا الشكل بعينه.

وبحسب هذه النظرية فان الصور الادراكية الاولى تحفظ نفسها ثم تُذكر
وتُقيّم .

النظرية المادية :

ان اصحاب هذه النظرية (وان كانوا لا يستطيعون ابداء الرأي بشكل
قاطع) يقولون: على العكس من النظرية السابقة فان الادراكات الاولى
لاتحفظ بعينها لأن الادراك عبارة عن نشاط الاعصاب، ولا يمكن ان
يكون للاعصاب نشاط مستمر بالنسبة الى شيء واحد، اي ان نشاط
الاعصاب يتوجه في كل لحظة الى شيء خاص، وما دام الشيء غير
متوجه اليه فمن المؤكد كون السلسلة العصبية لانشاطها بالنسبة الى ذلك
الشيء، اذن في حالة عدم التوجّه لا توجد الخاطرة المدركة بصورة ادراك
ولا يمكن ان تكون كذلك. ويزعم هؤلاء العلماء ان الشيء اذا ادرك مرة
واحدة فهو يترك اثرا في نقطة معينة من المخ، فمثلا تظهر خلبة او اكثر ،
وكلما اثيرت تلك النقطة وهيجت بتأثير احد العوامل الخاصة (كالارادة
وغيرها) فان الاعصاب تبدأ نشاطها من جديد وتولد الادراك الاول مرة
اخري. ففي المثال السابق مadam الانسان غير ملتفت الى اللقاء والحديث
مع الصديق فان ذلك غير موجود في الذهن بشكل خاطرة ادراكية، واما
يوجد منها اثر فقط في نقطة معينة من المخ، وفي اي وقت تهيج هذه
النقطة فهي تبعث على توليد تلك الخاطرة مرة اخرى، ويتخيل هذا
الشخص ان هذه الخاطرة قد بقيت محفوظة طيلة هذه الفترة.

وعلى هذا يصبح التذكرة - حسب هذه النظرية - توليدا جديدا، وهذا
مخالف للنظرية الاولى التي لا تعتبر التذكرة توليدا جديدا . =

جوابه

نحن - كما ذكرنا في جواب الاشكالات الماضية - لانريد ان ننكر حدوث الاعمال الفيزيائية في المخ ولا نريد ان ننفي التحول والالتغير في الماديات ، وانما نركز الحديث حول مفهوم هذه الجملة (نحن تخيل ان هذا الجديد هو بنفسه ذلك القديم) ونقول ان هذه الوحدة المتخيلة بين الجديد والقديم لا تتلاءم مع كون الاراك

= وللقاء الضوء بشكل اكبر على نظرية الماديين في موضوع مادية الحافظة نقل شيئاً من اقوالهم :

يقول الدكتور الاراني في كتاب «سيكولوجي» ص ١١٧ :

«لابد من الالتفات في عمل الحافظة الى انه : كيف يثبت التأثير او الاحساس في الروح؟ وكيف يحفظ؟ وكيف يولد مرة اخرى؟ وكيف تجسم الروح قضية حديث في الازمنة الغابرة؟».

ويجيب على هذه الاسئلة في الصفحة (١١٨) قائلاً :

«يقال ان قنوات ارتباط توجد بين القضايا ، وتبقى هذه القنوات في المخ... . وجود هذه القنوات هو الذي يبقى القضايا في الذاكرة ، وتهيجهما هو الذي يبعث على تذكر تلك القضايا مرة اخرى».

ويقول في الصفحة (١١٦) بامتعاض وتردد :

«ليس من المعروف كيفية بقاء ارتباط الحافظة بالروح مدة طويلة ، وكيف يستطيع توليد قضية معينة في الروح مرة اخرى. ولكنه يمكن معرفة ان الشخص في حال تذكر القضايا يُحدث تغييراً في مخه بصورة ارادية ، ويشمل هذا التغيير حالة ضغط الدم ودرجة الحرارة والعوامل الفيزيائية الاخرى».

ماديا. ويحتمل ان يكون هذا الادراك خطأ اذا قسناه الى الخارج ولكن لا يمكن ان يكون خطأ اذا نظرنا اليه بحد ذاته اي بما انه صورة خيالية.

وببناء على قول هؤلاء العلماء الماديين فانه لا يمكن ان يتحقق التصديق (المقابل للتصور) لأن الذهن بمجرد ان يفرض الموضوع ثم يذهب الى المحمول ليحمله على الموضوع فانه سيجد الموضوع قد ذهب وحل محله موضوع جديد آخر، وعندئذ يمتنع الحمل وتبطل كل قضية.

وبالاضافة الى هذا فانه لا يرتبط اي جواب باي سؤال، ولا يرتبط اي ابطال باي اثبات، ولا اي ذيل باي صدر.

= وحسب النظريّة الماديّة يصبح جهاز المخ مثل جهاز التسجيل الذي يحفظ الصوت على صفحة الشريط. فكما ان الشريط المغناطيسي له خاصية حفظ الكلمات التي تلقى امام اللاقطة، اي ان الكلمات تترك اثرا في نقاط خاصة من الشريط فإذا **هيّج** تلك النقاط بعوامل فنية خاصة فانها تولد صوتا مماثلا تماما للصوت الذي صدر امام اللاقطة. والصوت ليس باقيا بشكل مستمر وبحالته الصوتية في الشريط وإنما توجد حالته الصوتية فقط عند تبيّج تلك النقاط الخاصة. والمخ ايضا كذلك فإذا أثرت العوامل الخارجية على سلسلة الاعصاب فانها تولد رد فعل، ورد الفعل هذا ليس إلا خاصية الادراك، ثم يبقى من ذلك اثر في نقطة معينة من المخ ولستنا نعرف لحد الان كيفية هذا الاثر، والذي نعرفه فقط هو ان الادراك ليس موجودا بشكل ادراك في حالة عدم الالتفات وعدم نشاط المخ بالنسبة الى ما ادركه سابقا. ولكنه في اي وقت تبيّج فيه تلك النقطة المعينة فان الادراك الاول يولد مرة اخرى.

وتعد على هذه النظريّة اشكالات مهمّة نذكر منها:

أ- حسب هذه النظريّة فانه لا بد ان نخصص لكل مفهوم ذهني خلية واحدة او اكثر، وهذا مرفوض لعدة اسباب =

والوくだان السليم لا يذعن ابدا لهذا اللون من التشكيك ولا يقر
هذا النوع من السفسطة .

اشكال

قد يقال ان ذهنتنا وفكرنا له خاصة التحول والتغير وهكذا

= اولا: من البديهي اننا عندما ندرك او نتذكر احد المفاهيم فان الخلايا تعمل جميعا وليس خلية واحدة او عدة خلايا. فمثلا عندما ننظر الى شيء فان خلايا البصر تعمل جميعا، واذا نظرنا الى شيء آخر فان تلك الخلايا بنفسها تعود لتعمل مرة اخرى، وهكذا الحال عند التذكر والسماع وغيرها. ولورود مثل هذا الاشكال فقد تردد الماديون انفسهم في صحة هذه النظرية، فقال الدكتور الاراني في صفحة (١٠٠) من كتاب «سيكولوجي» :

« ان الروح تستطيع في كل وقت ان تولد الصور المجمدة، فهي تستطيع مثلا ان تخسم رجلا او كلبا بجميع او اغلب صفاتيه. ولم يستطع العلم لحد الان ان يبين كيفية توليد هذا الشكل المجمد في الروح. وتوجد في هذا الباب عقائد متباعدة. مثلا لو فرضنا انه بعد رؤية كلب معين تستعد خلايا معينة من المخ لتوليد كلب مجسم فلابد في هذه الحال من تحصيص فئة معينة من الخلايا لكل شيء، وهذا الامر مشكوك فيه لأن عدد الخلايا حيثما سوف لن يكفي تلك الاشياء التي لا تعد ولا تحصى ».

ثانيا: اذا فرضنا ان خلية واحدة او عدة خلايا تتأثر عند رؤية او سماع شيء ما، وخلية او عدة خلايا اخرى تتأثر عند رؤية او سماع شيء آخر فاذا تكرر سمعانا او رؤيتنا لذلك الشيء الاول فلماذا لا تتأثر خلايا اخرى وانما تنهيچ تلك الخلايا التي تأثرت اولا ويتحقق لذكرا؟ =

مدركاتنا (الصور العلمية) لأن اصل الجميع هو المادة وهي في تغير وتحول دائمين، ولكن لما كانت المادة هي الاصل لها معا فالتغير الحاصل فيها من حيث السرعة والحركة حاصل فيها ايضا بنفس السرعة والحركة، ومن هنا فنحن نتخيل مدركاتنا (الصور العلمية)

= ب - من خواص الحافظة - كما مر علينا - التقييم، وهو النظر الى هذا التذكر على اساس انه بنفسه ذلك الادراك الاول وليس ادراكا جديدا وليس وهمأ ولا معنى له ايضا. ولا ينسجم هذا مع كون الحافظة مادية، لانه اذا فرضنا ان المخ بالنسبة الى الادراكات مثل جهاز التسجيل فلا بد ان يتصرف بهذه الصفة وهي انه متى ما هيجت فيه تلك النقطة الخاصة فهو يولد ادراكا يشبه الادراك الاول من جميع الجهات كما يولد جهاز التسجيل صوتا يشبه تماما الصوت الاول وليس هو بعينه، بينما نحن نعلم - حضورا ووجودانا - ان لذهتنا خاصة التقييم اي انه يحكم بآن هذا هو ذاك وليس توليدا جديدا ولا فعلا جديدا.

وملخص هذا الإشكال اننا لا نستطيع ان نقبل كون الحافظة مادية وذلك لأننا ندرك ان قوة الحافظة تتصرف بالعينية اي ان ما نتذكره هو عين ما ادركناه سابقا.

ج - يتغير المخ بكل محتوياته وهو دائما في معرض التحول والتبدل، والمادة المخية تتغير عدة مرات بكل محتوياتها خلال الفترة التي يعيشها الانسان لمدة سبعين عاما مثلا وتخل محلها مادة اخرى، بينما تبقى الخواطر النفسية ثابتة وغير متبدلة سواء أكانت «تصورات» مثلا لو رأينا صديقا في أيام طفولته او تذكرنا معليها فارقناه منذ اهنيا المرحلة الابتدائية، او كانت «تصديقات» كما لو سمعنا في المرحلة الابتدائية بان ارسسطو كان تلميذا لافلاطون وقد اذعنا لذلك (وهذا هو التصديق بالمعنى المنطقي).

وخلاصة القول فان كل التصورات والتصديقات السابقة باقية على حاليها ولو كانت هذه حالة في المادة لتغيرت بتغيرها قطعا.

ثابتة. وهذا يشبه مالو تحرك جسمان بحركاتين متشابهتين من حيث السرعة والجهة فان هذين الجسمين سوف لن يتغير موقع احدهما من الآخر ويظلان في حالة ثابتة.

وجوابه

ان حديثنا عن هذا الظن والتصور هو نفس حديثنا

= واما مثال الصورة المعاكسة في الماء الجاري المادى المذكور في المتن منسوبا للمعدن فهو ليس إلا مثلا شاعريا، لأننا نرى تلك الصورة ثابتة بسبب كون الصورة ثابتة في الخيال، ولو فرضنا أنها غير ثابتة حتى في الخيال لما امكننا ان نتخيلها ثابتة.

وخلالهذا الاشكال انا لا نستطيع ان نقبل كون الحافظة مادية وذلك لأن من خواص قوة الحافظة ثبات الادراكات الذهنية.

واهم دليل يتمسك به الماديون لاثبات كون الذاكرة مادية هو انا نشاهد عمليا كون الحافظة مرتبطة ببعض اقسام المخ. وصحبج ان كثيرا من الاعمال الروحية من قبيل الحافظة لم يعين مكانها بدقة فيه ولكن من المقطوع به ان الذاكرة تendum باختلال بعض اقسام المخ.

اذن يعرف من هذا ان الحافظة من خواص التكوين المادي للمخ.

ويمكن اساسا دعم هذه النظرية بطريقتين:

اولا: عروض النسيان: لاشك ان كل انسان بل وحتى الحيوان ايضا مع التفاوت يعرض له النسيان، ولا يوجد انسان يتذكر كل حوادث حياته، ولو كانت الذاكرة غير مادية لم يكن هناك معنى للنسيان لأن النسيان هو زوال الصور الادراكية من صفحه الذهن، ولو كان للروح وجود مستقل عن البدن وكانت الصورة الادراكية معلولة للروح وغير مادية لوجب ان

السابق . وعلاوة على ذلك فاننا نضيف لا بخصوص هاتين الحركتين المشابهتين - ان هذا السكون النسبي ان لم يكن له واقع فهو على مستوى التخييل ثابت وان قلنا إن له واقعاً اذن ثبت ان في العالم الخارجي موجوداً ثابتاً ليس له خاصة التغير التي للمادة . وهذا اشكال على الماديين انفسهم وليس موجها اليها .

ويعود الماديون ليقولوا

لا يوجد في العالم الطبيعي تأثير من طرف واحد كما اثبتت ذلك التجارب العلمية ، فكل مؤثر يحتاج الى متاثر له دخل في وجود الاثر

= تكون تلك الصور باقية دائمة لأن علتها وهي الروح المجرد باقية كما يعتقد الروحيون ، وكل معلول يتبع علته في البقاء . اما علة النسيان حسب النظرية المادية فواضحة ، وهي تلك التغيرات الحاصلة في المادة العصبية . واختلاف الاشخاص في قوة الذاكرة يعود الى وضع المادة العصبية فيهم .

يقول الدكتور الاراني :

« قدرة الذاكرة في كل شخص منوطة بقدرة مادته العصبية على حفظ التغيرات فكلما استطاعت ان تحفظ التغير بصورة افضل فان قدرة الذاكرة تزداد ». .

ثانيا: عروض الامراض للذاكرة في اثر بعض الاحتكالات الحاصلة في المخ . فكثيرا ما يقع ان يفقد الانسان كل ذكرياته الماضية او قسماً منها في اثر مرض يصاب به او في اثر ضربة قوية توجه الى مخه . بعض المصدومين في الحرب من الذين اصيبوا في رؤوسهم وجاجمهم لم يستطيعوا بعد تمايلهم للشفاء ان يتذكروا اسماء آباءهم وامهاتهم ومدنهم =

فيكون هذا مؤثرا ايضا من هذه الجهة، فالاثر اذن قد حصل بمشاركة طرفين. وهذا الوليد قد جد من مجموع الاب والام (المؤثر والمتأثر) الماديين. ومن هذا نعلم ان الادراك الحسي ايضا يحصل نتيجة للتأثير المتبادل بين المادة الخارجية وسلسلة الاعصاب او المخ فيما نشاهده لدى الموجودات الحية ولا سيما الانسان. ولما كان تأثير الاعصاب والمخ لامعنى له بدون وجود المادة الخارجية، وتأثير المادة الخارجية لامعنى له بدون تأثير الاعصاب والمخ، وكذلك التأثير والتأثير الحاصلان بين المادة الخارجية والاعصاب والمخ لامعنى لهما بدون ظهور اثر مادي في سلسلة الاعصاب والمخ (وكل منها تركيب خاص من المادة)، والعكس صحيح ايضا، اذن يصبح الادراك الناتج من التأثير والتأثير خاصة من الخواص المادية التي تظهر في المخ.

= وحتى اسماءهم. اذن نعرف من هذا ان الحافظة شيء مادي ولذلك فقد ذهبت في اثر وقوع الاختلال في المخ.

وجوابنا على هذا الاستدلال بأننا نقصد بقولنا «الحافظة ليست مادية» ان الصور الادراكية تحفظ فيها وراء المادة، اما التذكر الذي هو عبارة عن احضار الصور الادراكية في الصفحة الظاهرة للذهن فهو لون من الوان «الفعل»، وقد ثبت في الفلسفة ان الروح في افعالها تحتاج الى المادة وتستخدمها بعنوان كونها «آللة لل فعل». وعلى هذا فالنسیان الحاصل نتيجة لطول المادة في الحالات الاعتيادية او الحاصل بسبب الاختلالات المخية لا يعني ان الخواطر الذهنية قد انعدمت من أساسها واما يعني ان الروح قد فقدت قدرتها على احضار تلك الخواطر على سطح الذهن (تذكّرها) لأن «آللة الفعل» قد انعدمت.

يقول برجسون - حسب ما ينقل ذلك المرحوم فروغي - :

ولما كان المخ يتمتع بميزة التوليد ويستطيع ان يتأثر بفكره (وليس الفكر الا خاصة مادية جديدة، وهذا التأثير الثاني يحدث بشكل جبri نتيجة لتأثير الطبيعة والبيئة) فهو اذن يستطيع ان يولد الافكار الجديدة التي لا تستطيع الاعصاب ان تكتسبها من الخارج. وهو يستطيع ان يصل العلم بالعلم، وان يوجد المعلومات الروحية والمعنية والقوانين الكلية من قبيل اكتشافه لقانون العلة والمعلول، وان يحول المعلومات الحسية من احدى الحالات الى الاخرى.

هذه اقسام مختلفة من الافكار والادراكات التي تولد في المخ

= «الفرق بين الحافظة والذاكرة ان الحافظة هي التي تحفظ بصور الاشياء والمعاني وهي ليست امرا ماديا ولا من خواص المخ، بل على العكس من ذلك فالمادة تحجب الحافظة وتسبب النسيان. اما الذاكرة فهي عمل المخ. صور الاشياء والمعاني محفوظة دائما في الحافظة ولا تنمحى ابدا. اما المخ فهو مثل ستار يُسدل على الحافظة. والذاكرة قوة تبعث من المخ في اوقات محددة. وبأسباب معينة فتكشف ذلك ستار ويذكر الانسان ما سُجل في الحافظة. والذاكرة عمل والعمل من وظائف الجسم. والمخ الذي يعطي الذاكرة صورتها انا هو جزء من الجسم، ولكن الحافظة تخزن للصور، والصور ليست ذوات وانما هي معانٍ والمعانٍ لا تحل في مكان».

والدليل على ان الصور الادراكية لا تندم بسبب طول المدة او الاختلالات المخية وانما تفقد الروح قدرتها فقط على التذكر واحضار تلك الصور لانها تحتاج الى المادة هو ان التجارب النفسية المتعددة قد اثبتت انه في الحالات غير الطبيعية او بالضغوط غير العادية التي تسلط على الروح يتذكر الروح كل الحوادث الماضية التي كان قد نسيها.

ويعتبر هذا الموضوع من المسلمات في علم النفس الحديث. ونكتفي هنا بنقل كلام الدكتور الآراني الذي يعد احد الماديين القائلين بان الروح

متعاقبة وليس لها من هوية سوى تلك الخاصة المادية التي يتركب منها المخ.

الجواب

نحن لا نريد ان ننكر شيئاً ما ذكرتموه (وهو ان الانسان في اثناء

= خاصة من خواص المادة ، يقول في الصفحة (١١٧) من كتاب «سيكولوجي» :
«الم يعلم بعد الآن بصورة قطعية ان القضايا التي تحدث في الحياة
بصورة متواتلة أهي ثابتة وباقية في الروح أم لا ؟

فنحن نلاحظ من ناحية ان اغلب القضايا الجزئية في الحياة قد نسيناها تماماً بحيث ان بعضها لا نستطيع ان نولده في الروح مرة اخرى اي نحن لا نستطيع ان نتذكره ، ولكنه من ناحية اخرى تشير التجارب المتعددة في الحالات غير الطبيعية - كما في التنويم المغناطيسي (hypnose) - الى ان الاشخاص المدمنين على المخدرات والأشخاص المشرفين على الموت بسبب الجوع وغيرهم عندما يزول ذلك العامل غير الطبيعي فان هؤلاء الاشخاص يعلونون انهم قد تذكروا قضايا بعده العهد بها وحدثت لهم في مراحل حياتهم الاولى » .

ويعلن جماعة من العلماء ايضاً ان الانسان في حالة الاحتضار يتذكر كل الحوادث التي مرت عليه طيلة فترة حياته .

وبهذا تكون الدراسات العلمية قد تركت الباب مفتوحاً لاحتمال استحضار الروح - بعد مفارقته للبدن - كل الحوادث الضخمة والتافهة وكل الاعمال الطيبة والرديئة التي مرت عليه خلال الحياة . وهذا هو بنفسه ما كان يعلمه الفلاسفة الالهيون منذ قرون متطاولة .

الادراك يقوم ببعض الاعمال الفيزيائية)، ولكننا نلتفت النظر الى المثال الذي اوردناه في مطلع هذه المقالة (وهو مثال الصورة التي تحكي نزهة عائلية) والى الرؤيتين اللتين يستطيع الانسان ان ينظر بها الى تلك الصورة. فالرؤوية الاولى تنقل الانسان الى ما خلف الصورة من واقع، والرؤوية الثانية تحبس الانسان على مشاهدة النقاط السود والبياض المتباشرة على صفحة الورقة ثم نتساءل:

مع اية رؤية من هاتين ينسجم هذا الذي ذكرتموه اخيرا؟

انه ينسجم مع الرؤوية الثانية، ولكن تلك الرؤوية لاتنطبق على حقيقة الفكر والادراك. اما الرؤوية الاولى التي تتطبق على حقيقة الفكر والادراك فهي لاتنسجم مع حديثكم.

والغريب ان هؤلاء العلماء الماديين قد نسوا محل النزاع (وليس هذا النسيان بعيدا عن التناسی المقصود) وهم يحررون الخصم الى النزاع فيها هو مسلم بين الجميع^(١)

ولا يريد احد ان يقول بأنه اثناء حصول الادراك لا توجد في الانسان تلك الخواص المادية المتعلقة به. ولا يقصد احد ان الاحياء - ومن جملتها الانسان - لاستعمل المخ والاعصاب اثناء تفكيرها وادراكتها (والقائلون ببقاء النفس بعد مفارقة الجسم واستمرارها في ادراكتها لا يريدون المساس - من قريب ولا من بعيد - بهذا الذي ذكر كما سوف يأتي ان شاء الله)، ولكن الحقيقة انه لا يمكن التغافل ايضا عن كون ادراكاتنا الواسعة وافكارنا العميقية ليس لها شيء من الخواص الضرورية للمادة من قبيل: الاجراء،

(١) ليرجع القارئ الى التعليقة الموجودة في الصفحتين (١١٥ - ١٢٠).

الانقسام، التحول، الشخص، وحيثند كيف نستطيع اعتبارها مادية؟

السنا ثبت كل حقيقة بوساطة خواصها الضرورية؟

ويغض النظر عن هذا نقول: اذا كان فعلاً ما ندركه ليس الا هذه النقاط السود والبيض في الصورة (حسب الرؤية الثانية) والمعكسة في طبقات المخ وشعيرات الاعصاب فكيف استطعنا ان نجد الواقع الخارجي فيها؟

وكيف استطعنا ان نحيط علماً بذلك الواقع الخارجي^(١)؟
فلو ان الانسان لم يكن قد شاهد من قبل ما تحكيه تلك الصورة

(١) قد مر علينا هذا الموضوع في نهاية المقالة الثانية ص ١٠٢ - ١٠٦. وعرفنا ان النظرية المادية تدعى ان العلم والمعلوم متبادران في الوجود والماهية. وفرضوا رابطة وحيدة بين العلم والمعلوم وهي رابطة التوليد. وذكروا هناك ان هذه النظرية مثالية محضة لأن الكاشفية - التي هي صفة ذاتية للعلم - تسلب منه، ويسلب هذه الصفة عن العلم لا يبقى لنا اي سبيل لأثبات العالم الخارج عن الذهن. واما تصور الماديين انهم يستطيعون اثبات العالم الخارجي عن طريق اعتبار الادراكات وليدة التأثيرات الخارجية فهو تصور خطيء لأن اثبات الخارج فرع كوننا نستطيع تصوره واستحضاره في اذهاننا حتى نستطيع ان نحكم بأن هذا الشيء الذي تصورناه موجود في الخارج، واذا بنينا على ان كل ما يظهر في الذهن فهو غير الواقع الخارجي من جميع الجهات فسيصبح من المستحيل ان ينعكس الواقع الخارجي في الذهن. ولملخص الكلام فان الفرضية الخاطئة للماديين في باب حقيقة العلم والادراك تؤدي الى انه ليس هناك احد على الاطلاق يستطيع ان يدرك الواقع الخارجي.

في الواقع ثم نظر الى هذه النقاط السود والبيض في الصورة فان ذلك ليس كافيا لينقل الناظر للصورة الى ماتحكيه من واقع.

اشكال

يقول هؤلاء العلماء نحن مضطرون للاعتراف بالغاية بين العلم والواقع الخارجي حسب القانون الاتي:

لو فرضنا ان المعلوم الذي هو جزء من الواقع الخارجي هو (أ)، والجزء المتأثر من المخ بالمعلوم هو (ب)، فالاثر الذي هو الفكر والادراك سيكون مساويا لـ (أ+ب)، ولا يساوي (أ) وحده ولا (ب) وحدها.

الجواب

اذا فرضنا ان المعلوم هو (أ)، والجزء المتأثر هو (ب)، والاثر المادي المفروض هو (ك)، والصورة العلمية هي (ج)، فهذا القانون لا يكون صحيحا إلا اذا اثبتنا ان (ج = ك)، وفي غير هذه الصورة لا تصبح له اية قيمة.

ونستطيع ان نعبر عن هذا باللغة الفلسفية فنقول ان الموجود، الذهني والموجود الخارجي متعددان في الماهية مختلفان في الوجود، والشيء المستحيل هو اتحاد موجودين مستقلين في الوجود، وليس مستحيلا اتحاد وجودين في الماهية مع اختلافهما في الوجود فأحدهما له وجود خارجي هو منشأ للآثار والآخر له وجود ذهني (غير خارجي) ليس منشأ للآثار.

اشكال

صحيح ان الصورة العلمية او الفكر والادراك ليس لها بعض خواص المادة كالانقسام والتغير، ولكنها تتصف ببعض خواصها الاخرى، فافكارنا وادراكاتنا - مثلاً - زمانية، وهذه الصفة من خواص المادة.

الجواب

لقد تفوه بهذا الكلام ايضاً بعض علماء النفس، ولما كان هؤلاء غير متعمقين في دراسة الزمان فهم قد تورطوا في هذا الاشتباه^(١).

(١) في الغالب يذكر علماء النفس ان الامور الذهنية ليست مكانية اي انها لا يمكن ان يفرض لها مكان معين في نقطة خاصة من المخ فيقال مثلاً ان القصة الكذائية التي اخترتها او القصيدة الفلانية التي احفظتها توجد في النقطة الفلانية من المخ. وهذه الامور الذهنية اذن ليست مكانية ولكنها زمانية لأن ظهورها واحتفاءها يتمان في زمان معين.

ومن الواضح ان في هذا التعبير تساحماً، والادق منه نظرية صدر المتألهين الفلسفية حول الزمان وقد أديت باسلوبه الفلسفي الخاص مدعاة بالبراهين الفلسفية العميقـة، وتشهد لصحتها النظريات العلمية المعتمدة في هذا العصر عند العلماء الغربيـين وهي تتضمن كون الزمان والتغيير مترافقـين، وان هذين متزغان من جوهر الامور المادية الطبيعـية، ولا يمكن تصور واقع مادي غير متغير أو غير زماني، ولا متغير غير زماني، ولا زماني غير متغير، وبالتالي فلا يمكن اعتبار التغيير (الحركة) والزمان خارجين عن حقيقة وواقع الامور المادية الطبيعـية، وبتعبير صدر المتألهين =

فالزمان هو مقدار الحركة (كما سيتضح في المقالات الآتية).

وبعبارة أخرى: فنحن نطلق الزمان على تلك الحركة المأخوذة بسرعة وبُطء معينين وقد اتخذت مقياسا لسائر الحركات. فالزمان إذن لا يمكن أن يكون بدون حركة، والحركة لا يمكن أن تتحقق بدون مادة، والمادة لا توجد بدون خواصها الضرورية.

ولو كان ادراكنا شيئاً مادياً للزم أن تكون له خواص المادة الأخرى. والذي يتصور أن الادراك (الفكر) زماني فهو يخلط بين العمل الفيزيائي الذي يتم في المخ وحقيقة الادراك «الفكر» (والعلماء الماديون أيضاً متورطون دائئراً في هذا الخلط).

فالصورة العلمية التي تكتسبونها في ساعة معينة من الزمان عن طريق الحواس يرافقها ظهور أثر مادي في سلسلة الاعصاب أو المخ، وهذا الأثر لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الزمان المعين ولا بعده، ولكن حقيقة ذلك الادراك ليست مقيدة بذلك الزمان المعين. ويشهد لذلك أننا نستطيع أن ندرك تلك الصورة بعينها في أزمنة مختلفة، مع أن الموجود الزماني لا يبقى على حال واحدة في زمانين مختلفين.

= فان احد مشخصات كل موجود مادي هو الزمان، ذلك الزمان الذي وجد فيه وطرأت عليه التغيرات اثناءه.

أما العلماء الغربيون المعاصرون فهم يعبرون عن ذلك بقولهم: كل شيء مادي فله أربع ميزات: الطول والعرض والعمق والزمان، وعلى هذا فإذا ثبّتنا أن موجوداً ما ليس فيه تغيير فقد ثبت ضمناً أنه ليس مادياً ولا زمانياً. ولما كنا قد ثبّتنا كون الادراكات ثابتة ودائمة وليس فيها تغيير إذن فقد ثبت ضمناً أنها ليست زمانية.

اكمال لاصل الموضوع

ماقلناه بالنسبة الى الادراكات المتعلقة بالخواص والمخ من انها غير مادية يتدليشمن شيئا اخر وهو العلم بالنفس^(١).

(١) جرى البحث لحد الان حول الامور المسمة بالخواص الروحية من قبيل الادراكات الحسية والخيالية والعقلية والإرادة والحب والكره والبغض والحكم والتصديق وغيرها، وثبت لدينا ان هذه الامور تفتقد الخواص العامة للمادة، وهذا لا يمكن اعتبارها من خواص التركيبات المادية، ولم يجر البحث فيها مضى عن نفس شخصية الروح المستقلة التي تعتبر هذه الامور من اعراضها وحالاتها او من افعالها واعمالها. وهذا الموضوع الذي في المتن اما هو اشاره الى احد البراهين المجملة التي اوردها الفلاسفة الالميين لأثبات الشخصية المستقلة للروح في مقابل التركيبات المادية الخاصة.

والقارئ الكريم على علم بان الماديين يعتبرون الروح ليس إلا اجتماعا وارتباطا خاصا لاجزاء المادة، ويفسرون الخواص الروحية ايضا بانها خواص معينة للاجزاء المادية المتراقبة.

اما الروحيون فهم في نفس الوقت الذي يعتبرون فيه الروح (الذى ظهر نتيجة حركة المادة وتكميلها الجوهرى) مرتبطا ومتعلقا - بشكل ذاتي - بالمادة فانهم يقولون انه يتمتع بشخصية مستقلة ومنفصلة.

واقام العلماء الروحيون في الشرق والغرب ادلة متضادرة لاثبات الشخصية المستقلة للروح وتجبرده. ولا يخفى ان بعض هذه الادلة ليس خاليا من الخلل. وليس هذا مجال سرد هذه الادلة بكاملها ثم نقادها، بل نكتفى بذكر برهان واحد من البراهين الواضحة التي ذكرها الفلاسفة المسلمين (واول من ذكر هذا البرهان مفصلا هو الشيخ الرئيس) وهو ليس بحاجة الى مقدمات كثيرة، ويمكن ايضا دعمه باسس علم النفس =

فكل واحد منا له شعور بـ «الانا»، وتشير التجارب والقرائن الى ان بعض الموجودات الحية لها نفس هذه الحال.

= الحديث، وقد اشير اليه في المتن، وهو علم النفس بذاتها (الوعي بالذات).

ولا بد من ذكر مقدمة تتضمن ان «الوعي بالذات» وهو معرفة كل انسان بوجوده اغا هو بدائي لكل شخص، وكل واحد منا يعلم بنفسه بالعلم المحسوري. ولا ينكر الماديون وجود هذا الشعور (الشعور بالذات) في الانسان. اذن لا اختلاف ولا شك في ان كل احد يتعقل ذاته ويعرف وجوده ويعتبر نفسه موجودا مستقلا ومتازا من سائر الموجودات، فكل انسان يدرك بالضرورة «اني موجود» ولكن الشيء الذي هو بحاجة الى الاستدلال هو:

ما هي حقيقة هذه «الانا» التي كان وجودها بدائي؟ وما هي خصوصياتها؟ أهي مادية أم لا؟ أنها وجود مستقل أم هي عين الجسم والخواص الجسمية؟

اذن «انا موجود» قضية بدائية حسب الحس الخاص في «الوعي بالذات» وليس بحاجة الى الاستدلال، وقد صرف العلماء استدلالهم الى حقيقة هذه «الانا» وليس الى بيان اصل وجودها لأن وجود «الانا» امر بدائي .

ومن هذا يعلم ان استدلال ديكارت لأثبات وجود «الانا» عن طريق التفكير ليس سليما، يقول ديكارت: «انا افكر اذن انا موجود»، وليس هذا صحيحا، لأن الوجود والتفكير بدريان بالنسبة الى كل انسان، بل وجود الذات اكثر بدائية لأن الوعي بالتفكير متعلق بـ «الانا» وهو فرع الوعي والشعور بـ «الانا» ذاتها.

= ثم نرجع الى اصل الموضوع ونتساءل:

وكل فرد منا يشاهد - عينا - وجود شيء لاينطبق على اي عضو ولا ينسجم مع الخواص العضوية، لانه لا يختلف بزيادة او نقيصة

= ماهي حقيقة «الانا» التي كان وجودها امرا بدبيها؟ وما هي الميزات التي تتمتع بها؟ أهي مادية ام لا؟

توجد في هذا المضمون نظريتان هما :

١ - النظرية الحسية .

٢ - النظرية الروحية .

النظرية الحسية : -

يدعى اصحاب هذه النظرية ان «الذات» أو «الانا» هي عبارة عن مجموعة من الادراكات المختلفة التي جاءتنا دائئرا وعلى التعاقب من طريق الاحساس او التخيل او غيرهما، وهي لا تنتقطع عن بعضها. وحسب هذه النظرية لا تصبح «الذات» موجودا واحدا واما هي بمجموعة من الاحساسات والتخيلات والافكار التي تشكل سلسلة واحدة. فـ «الانا» اذن هي مجموع ما اراه وما أسمعه وما اتذكره وما افكر فيه طيلة حياتي.

وقد اعلن هذه النظرية - في البداية - الفلاسفة الحسينيون والتجريبيون الذين ظهروا في اوروبا منذ القرن السابع عشر فما بعد والذين اعتقادوا ان اساس المعرفة الصحيحة هو الاحساس والتجربة. ويقول هؤلاء العلماء: لما كان اساس المعرفة الصحيحة هو الحس والتجربة وهم لا يدركان سرى الاعراض والحالات، اذن نحن نرفض اي شيء سوى ما ثبتته التجربة (ولكنهم مع ذلك لا ينكرونها). وقد كان من بين هؤلاء الاشخاص (من قبيل الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم) من لم يكتف بعدم الایمان بوجود الجوهر النفسي المستقل، واما هو يفتقد الایمان الراسخ ايضا بوجود الجوهر المادي الخارجي الذي تعتبر الاعراض الطبيعية من حالاته، لانهم يقولون ان الاحساس والتجربة تدلنا على وجود =

تلك الاعضاء، ولا يتغير باختلاف سنّي العمر ولا بتحلل القوى، بل هو يزداد وضوحاً وكمالاً. وقد يغفل الانسان احياناً عن احد اعضائه او عن مجموعة منها ولكنه لا يغفل ابداً عن ذاته.

= سلسلة من الامور المسمة بالاعراض والحالات، واما وجود الجوهر الجسми الذي هو منشأ الحالات الطبيعية، ووجود الجوهر النفسي الذي هو منشأ حالات الضمير والوجدان فلا تؤيده التجربة ولا يشهد له الحس.

وتعرف هذه الفتنة النفس بقولها: «النفس مجموعة من التصورات المعاقة التي تظهر في الذهن».

والماديون - اي القائلون باصالة المادة - يعني انها الجوهر الوحيد الاصيل والقائلون بان اساس المعرفة هو الاحساس والتجربة - يقتفيون اثر الحسينين في بيان حقيقة «الانا» ويزعمون ان «الانا» او النفس هي عبارة عن مجموعة الافكار والخيالات والاحساسات المعاقة التي توجد من تركيب مادي معين.

ومن الافضل ان نستمع الى اقوال الماديين انفسهم لتفسير عقيدتهم في حقيقة «الذات»، ومن اين ينشأ هذا التصور:

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (١٠٤) من كتاب «بيسيكلوجي» : «ان تأثير العوامل المؤثرة لا ينمحى من الروح على الفور، وتوجد رابطة عامة بين كل المؤثرات التي تتراقب على الروح وتؤثر فيه، وفقدان هذه الرابطة يبعث على غيوبية الروح. وفي الحالة الطبيعية يكون الوعي الروحي موجوداً بفضل وجود الرابطة الكلية بين جميع العناصر والعوامل المؤثرة».

ويقول في الصفحة نفسها :

«ان مفهوم «الانا» يظهر بهذه الصورة وهي ان تركيبة مادية تستقبل دائماً

وهو يشاهد ذاتا ثابتة غير متحولة ولا يجد اي تغير قد طرأ على

بعض التأثيرات الخارجية (مثل الصوت والضوء وغيرها) وهذا الامر يبعث الموجود الحي نحو الوعي بوجوده».

ويقول في الصفحة (١٠٥) :

= «لابد لنا من التمييز بين ناحيتين من نواحي «الانا» وهما: «الانا المؤثرة» و«الانا المتأثرة»، فالانا المؤثرة عبارة عن ذلك الهيكل الذي اعتبره نفسي اما الانا المتأثرة فهي تعني اني بنفسي اعرف ذاتي. والانا المؤثرة هي نتيجة كل الظروف التي اوجدها من قبيل الاجزاء المادية، والعوامل المؤثرة فيها (كالصوت والضوء وغيرها) والاحساسات المرافقة لتأثير العوامل، والحركات (الارادية وغير الارادية). اما الانا المتأثرة فهي التي تشهد وترى هذه النتيجة الكلية».

ويقول في الصفحة (١٠٤) :

«في الموجود الحي السليم يوجد مفهوم «الانا» بصفة مستمرة ومنتظمة في ازمنة متعاقبة، وهو لا ينقطع إلا في حالة النوم، ويمكن ان يوجد الاختلال في «الانا» نتيجة لتناول المواد المخدرة والمسكرة».

ويواصل حديثه في الصفحة (١٠٦) :

«اني في نفس الوقت الذي اكون فيه انا نفسي فاني لست بنفسي، اني انا ذلك الثابت ولكنني في نفس الوقت متغير. وافضل مثال يمكن ذكره لفهم هذه القضية هو التشبيه بالنهر، فالنهر جار باستمرار، وهو في كل لحظة مختلف عن اللحظة السابقة، وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر».

اذن خلاصة هذه النظرية هي ان مفهوم «الانا» عبارة عن سلسلة من الادراكات والاحساسات والافكار المتعاقبة التي تشكل مجرى واحداً.

النظرية الروحية :

تقول هذه النظرية ان «الانا» او «الذات» التي يعلم بها الانسان =

«الانا» منذ اقدم الايام التي يستطيع ان يتذكرها ويستحضرها في ذهنه (لابد من الالتفات الى ان هذا التذكر يقترن غالبا بتذكر

= حضورا ويومن بوجودها بداعه هي عبارة عن موجود واحد متشخص (وليس سلسلة الامور المتعاقبة) ثابت باق خلال كل الحالات والاعراض، وهو لا يقبل التعدد ولا الكثرة ولا الفساد.

والدليل على كون «الانا» حقيقة واحدة وليس سلسلة من الادراكات التوالية هو:

اولا: ان حقيقة «الذات» تنسب كل تلك الادراكات المتعاقبة الى نفسها، وهي تعدد المنسوب غير المنسوب اليه، فنقول (انا افكر) او (أنا انظر)، وكما انها تعي ذاتها بالعلم الحضوري فهي تعي هذه الخصوصية بالعلم الحضوري ايضا ولا شك لها فيها ولا تردید.

ثانيا: كل واحد منا يدرك انه واحد في الماضي والحاضر وليس اكثر من ذلك ولو كان مثل حلقات السلسلة يوجد منها في كل لحظة حلقة لما امكن هذا التمييز. أيمكن ان نحكم على حلقة تقع في هذا الطرف من السلسلة بانها نفس تلك الحلقة الواقعه في الطرف الآخر؟

وعلاوة على هذا فان النفس لا تحتاج الى احياء الخواطر الماضية لكي تميز انها واحدة في الماضي والحاضر، ولو كانت كحلقات السلسلة لما امكن ان تدرك ذاتها في الماضي بدون تذكر الخواطر الماضية.

ثالثاً؛ ما قلناه بالنسبة الى الحافظة من انه لا يمكن التذكر حسب فرضية الماديين اي انه لا يمكن تذكر ما مرّ في الماضي على اساس انه ليس ادراكا جديدا - ما قلناه هناك واردهنا بطريق اولى ، اي اذا كانت «الانا» عبارة عن مجموعة متعاقبة من الادراكات التي لا ترتبط بعضها الا برابطة العقاب او العلية والمعلولة فكيف يمكن عندئذ ان يميز الشخص بأنه هو نفسه ذلك الذي كان من قبل ؟

مجموعة من الاعمال او الحوادث التي هي زمانية، واما «الانا» التي تدرك فهي لاتنطبق على الزمان وحتى بحسب التصور).

== رابعاً: تصبح الادراكات - حسب نظرية الماديين - عبارة عن نشاطات وخصائص الخلايا التي تكون سلسلة الاعصاب، وهذه الخلايا هي دائئراً في تغير وتبدل بجميع محتوياتها، فمجموعه منها تموت ومجموعه اخرى تحمل محلها، مع ان كل واحد منا يلاحظ انه هو ذلك الشخص الذي كان قبل ستين او سبعين عاما دون تغيير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان (ذلك كله في ذاته وليس في حالاته).

وخلال هذه الكلام الذي يعتمد على اساس وعي النفس بوجودها وكيفية وجودها هو أننا ثبتت كون الانسان يعرف ذاته على اساس انهاحقيقة واحدة ثابتة، وكل الحالات النفسية اما هي مظاهر لها، وانهاحقيقة مجردة من المادة - ثبت ذلك بهذه الطرق:

أولاً: عن طريق النسبة (أي ان الانسان ينسب الى ذاته كل الادراكات، وهو لا يعتبرها عين ذاته).

ثانياً: عن طريق الوحدة (أي ان كل انسان يدرك انه واحد في الماضي والحاضر وليس اكثراً).

ثالثاً: عن طريق العينية (أي ان كل انسان يدرك انه هو نفسه ذلك الذي كان وليس غيره).

رابعاً: عن طريق الثبات (أي كل واحد منا يدرك انه لم يحصل له اي تغيير في ذاته).

وحاول الدكتور الاراني ان يفرّ من اشكال الثبات وعدم التغيير - الذي هو من خواص الروح ولا ينسجم مع الخواص العامة للمادة - وكذلك بقية الاشكالات ولكن تورط في تناقض صارخ، فهو يقول في الصفحة (١٠٦) من كتاب «يسيكولوجي» :

وهو يشاهد شيئاً واحداً ليس فيه كثرة ولا انقسام.

ويشاهد ايضاً (وهذا هو الامر من الجميع) ان هناك شيئاً

= «لابد ان ننظر الان لنرى «الانا» و«الذات» اهي ثابتة ام متغيرة؟ فالموجود الحي يتبدل دائمًا حيث تموت مجموعة من الخلايا لتحول محلها خلايا اخرى، وتحلل مواد البدن باستمرار ثم تتكون مرة اخرى بفضل تدفق المواد الغذائية. اذن مادة الجسم في كل موجود حي تتغير دائمًا ومن ناحية اخرى فان حالة الشعور والوعي ومعرفة الذات تتغير دائمًا ايضاً، فـ «الانا» الاجتماعية قبل عدة سنوات تختلف عنها هذا اليوم. وانا استطيع كذلك ان اقسم ذاتي - في لحظة واحدة - الى عدة ذوات، فمثلاً انا اسير في طريق معلوم اعرفه واهمه وفي نفس الوقت اقوم بحل مسألة رياضية او مشكلة سياسية، فهذان القسمان في ذاتي مختلفان عن ذواتي الاخرى التي تتحقق في ازمنة متعاقبة. ولملخص الحديث انه ليس فقط مادة جسمي هي في تغير دائم وإنما كيفية الارتباط الزمانى والمكاني لاجزاء تلك المادة (اي حالات الشعور) ايضاً في تغير مستمر، ولكنه من ناحية اخرى فانا نفس ذلك الانسان المسؤول عن كل قراراتي الماضية والمنفذ لكل اعمالي السابقة التي تبعثر منها ذاتي الحالية وذاتي في المستقبل المتوقع. ونستطيع ان نحل هذا التضاد بوساطة التفكير الديالكتيكي فأنا في نفس الوقت الذي اكون فيه نفسي فانا لست بنفسي، وانا بذاتي ثابت ولكنني متغير ايضاً. وافضل مثال يمكن ذكره لتوضيح هذا الموضوع هو النهر، فالنهر جار وفي كل لحظة مختلف عن اللحظة السابقة وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر وهو موجود في نفس المكان لسنين متطاولة. فالنظرة الديالكتيكية تتجه الى القضايا وهي في حال الجريان، اي ان الديا لكتيك ينكر وجود «الانا» المطلقة، ويعرف بوجود «الانا» المرتبطة بمجموعة كبيرة من القضايا الخارجية. اذن توجد «الانا» الثابتة المرتبطة بالقضايا الخارجية المتغيرة».

فالكاتب يحاول هنا ان يفسر «الانا» و«الذات» حسب الاسس =

محضا خالصا ليس فيه خليط ولا تحديد نهائى ، وليس فيه غيبة عن ذاته ، ولا يحول بينه وبين ذاته اي حائل .

النتيجة

نستنتج من هذا الكلام ان العلم بالنفس ليس ماديا ، والاهم

=الديالكتيكية فهو يعتبرها متغيرة متكررة وفي نفس الوقت يعدها واحدة ثابتة باقية حسب العلم الحضوري للنفس بذاتها . ولإثبات القسم الاول - وهو تكثير «الذات» وتغييرها - يذكر دليلا يتعلق بكثرة حالات «الانا»، وبينما نحن نعرف بأقل تأمل ان هذه تتعلق بتغير وكثرة حالات «الانا» وليس ذات «الانا» اما في القسم الثاني فهو يدعى ان هذا الثبات لا يتنافى مع التغيير، وهذه الوحدة لا تتناقض مع الكثرة .

ولسنا نعرف لماذا انحرف الكاتب في هذا المجال حتى عن اسس الديالكتيك ؟ أليس أصل التغيير واحد من اسس المنطق الديالكتيكي ؟ وحسب هذا الأصل لا يصبح اصل الثبات والجمود والبقاء على حالة واحدة منفيًا تماماً ؟ ويتخيل المنطق الديالكتيكي انه يحل كل تضاد بأصل التغيير هذا فيزعم انه لما كان كل شيء في حالة حركة فهو إذن نفسه . وهو ايضا ضد نفسه .

وعندئذ نسأل هؤلاء : بأي اصل نحن نستطيع حل التضاد الواقع بين اصل التغيير و اصل الثبات ؟ وماذا يعني التشبيه بالنهر ؟

انه ليس اكثر من تشبيه شاعري لأن ماء النهر مكون من وحدات تسمى بالجزئيات وكل جزيء فهو مكون من درات وكل درة تتكون من أجزاء اصغر ، وكل هذه في حالة حركة مستمرة بحيث لا يوجد جزء ثابت ، وهذه الصورة الواحدة لا توجد إلا في اذهاننا حيث جعلت اذهاننا لمجموع هذه مفهوما واحدا (هو النهر) واعتبرته لها .

من هذا انه يستتتج منه كون النفس بذاتها تعلم بذاتها، اي ان واقع العلم وواقع المعلوم في مورد النفس واحد، وهذا تقول الفلسفة ان هذا اللون من الادراك (العلم الحضوري) يساين الادراكات الاخرى، وهي تقسم مطلق العلم الى قسمين:

١ - العلم الحصولي.

٢ - العلم الحضوري.

وبحسب التعبير الفلسفى فالعلم الحصولى هو حضور ماهية المعلوم عند العالم، اما العلم الحضوري فهو وجود المعلوم عند العالم^(١).

ومن هنا فنحن نستغرب حديث العلماء الماديين الذى مرّ وثير فيما قانونهم السابق العجب والمحيرة.

= ولستا ندرى لماذا يتناسى الماديون هنا الجملة الشهيرة للفيلسوف اليونانى «هرقلطيوس» مع انها تذكر في كتبهم شاهدا وقد ذكرها الدكتور الارانى في كتيب «المادية الديالكتيكية» شاهدا على هذا الاتجاه، يقول «هرقلطيوس»: «لا يمكن ان نرد نهرا واحدا مرتين». وتشير هذه الجملة بوضوح الى ان النهر ليس هو ذلك النهر في لحظتين متتاليتين.

ومن الواضح جدا ان هناك تفاوتا هائلا بين الوحدة والثبات اللذين يشعر بهما الانسان بالعلم الحضوري بالنسبة الى ذاته، والوحدة والثبات اللذين يفرضان للنهر حال جريانه او الفوج العسكري حال تفقده، لأن الاول منها (اي الذات) واحد حقيقي واقعي وثابت، أما الثاني فهو فرضي واعتباري، وليس صحيحا ان يعتبر هذان بصورة واحدة.

(١) ليرجع من يحب الى التعليقة المثبتة في الصفحة (١٠٢)، وايضا الى المقالتين الرابعة والخامسة ففيهما تفصيل اكبر بالنسبة الى هذا الموضوع.

اشكال

يقول العلماء الماديون ان التأثيرات المختلفة التي ترد بسرعة عظيمة من الاعصاب الى المخ تكون - عن طريق تبديل الكمية الى كيفية - شيئاً واحداً نسميه بالخاصة الروحية، ويشهد لهذا ان انعدام هذه الخواص او الغيوبية او الموت - كل هذه تذهب ايضاً بهذه الخاصية الروحية .

الجواب

جواب هذا الكلام واضح ما مرّ علينا من قبل، لأننا لستا منكرين لوجود مثل هذه الخواص للمخ. وهذه هي عين النفس التي يفرضها علماء النفس في بحوثهم حاجتهم الفنية لذلك.

وكلامنا ينصب على ان ما نشاهد في مورد «الانا» لاينطبق على خواص المخ، لأن كل ظاهرة مادية لابد ان يكون لها - في كل الأحوال - الخواص الضرورية للمادة. وما يقال من ان الروح او الشعور الروحي يعني احياناً ليس إلا ادعاءً لا يسنده دليل، بل قد يلتفت الانسان الى ذاته في حالة الاغماء، واحياناً قد لا يتذكر شيئاً بعد انتهاء الاغماء لانه يلتفت الى انه لم يلتفت الى ذاته في تلك الحال، وبين هاتين الجملتين فرق هائل.

اذن ثبت في هذه المقالة امران:

١ - ان العلم والادراك ليسا ماديين اطلاقاً.

٢ - العلم على قسمين:

حسولي وحضورى.

الْمَفَالِهُ الْرَّابِعَه

قيمة المعلومات

مقدمة صاحب التعليقة

من الافضل ان نسمى قيمة المعلومات باسم قيمة العلوم والادراكات، ويهدف هذا الموضوع الى توضيح عدة امور: منها: الى اي حد تكون ادراكاتنا حقيقة (اي مطابقة للواقع)؟ ومنها: اي肯 الاطمئنان بان ما ندركه عن طريق الحس والعقل موجود في الواقع بنفس الامر بهذا الشكل؟ ام يحتمل ان لا يكون هناك واقع اطلاقا، وكل المعلومات انا هي عبث في عبث؟ ام يحتمل ان يكون هناك واقع ولكننا ندركه بشكل آخر حسب البيئة الزمانية والمكانية التي تحيط بعقولنا؟

وقد مر علينا في المقالة الاولى ان الفلسفة تطلق على بعض الادراكات اسم الحقائق (وهي المطابقة للواقع)، وهي تسعى لكي تميز الحقائق من الاعتباريات والاوهام. ومن البديهي ان هذا السعي لا يكون مثمرا ما لم يكن ذهن الانسان مستعدا لادراك الواقع كما هو موجود، ولو كان الذهن يدرك الاشياء - دائمًا - بكيفيات مخلوقة من عنده لأضحت الفلسفة بلا موضوع ولأنهى سعيها عبثا.

فمن ناحية يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات اساس المسائل الاخرى لأن المذاهب المختلفة تفترق فيها. فعند هذه المسألة تفترق

« الواقعية»^(١) عن «المثالية»^(٢) وعن «السوفسطائية»^(٣)، ومنها تفصل سبيل الفلسفة اليقينية «الدكماتية»^(٤) التي جاء بها افلاطون وارسطو واتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المرحلة الاسلامية، وديكارت^(٥) ولبيتس^(٦) وجموعة اخرى من الفلاسفة المحدثين في اوربا عن سبيل فلسفة الشك «السيتيسية»^(٧) التي اسسها بيرون^(٨) زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان وكان لها اتباع في اليونان ثم في الاسكندرية واحيرا في اوربا.

وصحيح ان هذه المقالة قد اقتصرت على موضوع كيفية وقوع الخطأ الذي راح يتعلل به المثاليون، ولكن قيمة المعلومات قد أثبتت اجمالا في المقالة الثانية اثناء اجوبتنا على شبهات المثاليين، ونقدنا في الملاحظة الثانية من تلك المقالة (ص ٩٣ - ١٠٧) عقائد المادة الديالكتيكية في هذه المسألة ونأمل ان يتمكن القارئ نتيجة لقراءة هذه المقالة «قيمة المعلومات» والمقالة الثانية التي سبق ذكرها والمقالة الخامسة التي سوف تجيء بعنوان «ظهور الكثرة في العلم» مع التعليقات التي كتبت لها - نتيجة لقراءة هذه جميعا نأمل ان يجد حل لهذه المسائل الفلسفية المهمة :

- (1) Realism.
- (2) Idealism.
- (3) Sophism.
- (4) Dogmatism
- (5) Descartes.
- (6) Leibniz.
- (7) Scepticism.
- (8) Pyron.

١ - قيمة المعلومات.

٢ - طريق الحصول على العلم.

٣ - تعين حدود العلم.

ويتضح لنا وجوب امعان النظر في هذه المسائل اذا لاحظنا ان الفلسفه الاوربيين خلال القرون الاربعة الاخيرة قد قصرروا جهودهم على دراسة العلم والمسائل المتعلقة به، وكانت هذه المواقسيع الثلاثة السابقة الذكر محور مسائل الفلسفه الاوربية، هذا من ناحية، ومن زاوية اخري فان مسائل العلم في الفلسفه الاسلامية هي من اكثرب المسائل تعقيدا واسدّها غموضا.

ولأهمية مسألة «قيمة المعلومات»، التي هي موضوع هذه المقالة، ولكون العلماء الماديين معتقدين بعقائد خاصة فيما يتعلق بها وهم يذكرونها عند تناولهم موضوع «قيمة المعلومات»، فنحن نقدم بمقدمة مفصلة لهذه المقالة ليزول كل غموض يكتنف هذه المواقسيع. ونسعى في هذه المقدمة الى ذكر خلاصه لاتجاه الافكار ومسير العقائد منذ العصور التاريخية الغارقة في القدم وحتى العصر الحاضر فيما يتعلق بهذه المسألة. ونترك تفصيل المسألتين الاخريين الى المقالة الخامسة.

والقراء الذين يحرضون على معرفة الاسلوب الواقعي - الذي تهض هذه المقالات بعبء توضيحه - سوف يططلعون خلال بحثنا لموضوع «الحقيقة» في هذه المقدمة على مواقف كثير من المذاهب الفلسفية التي تزعم انها تتلزم بالاسلوب الواقعي، ولكنها سلكت سبيلا في «قيمة المعلومات» يبعدها كثيرا عن الواقعية ويلقي بها في مزالق المثالية. ونخصص بالذكر المادية الديالكتيكية التي تعد نفسها

واقعية مائة بالمائة ولكنها انحرفت في مسألة «قيمة المعلومات» وبيان الحقيقة الى حد أنها وقعت في لحج «السفسطة» ومذهب الشك وهي لاتعلم بذلك.

قيمة المعلومات :

أيكون الواقع ونفس الامر مطابقا لما نحسه ونتعلمه ام لا؟ وبعبارة اخرى فان بحثنا يدور حول كون ادراكاتنا حقيقة ومتباقة للواقع ام لا .

وقبل ان نلح في صميم الموضوع لابد من البحث عن تعريف للحقيقة بالاسلوب الفلسفي .

ماذا تعني الحقيقة؟

يطلق العرف الكلمة الحقيقة على معانٍ غير مقصودة هنا، والمقصود منها هنا هو المفهوم الفلسفي لهذه الكلمة. ومن السهل ان نفهم تعريف الحقيقة بالاسلوب الفلسفي ، فالفلسفة تستعمل «الحقيقة» مرادفة - عادة - لكلمة «الصدق» او «الصحة» ، وتطلق على القضية الذهنية المطابقة للواقع اسم «الحقيقة». اما «الخطأ» و «الكذب» و «الغلط» فهو يطلق على القضية الذهنية التي لا تتطابق الواقع فالاعتقاد مثلاً بان «الاربعة تساوي ضرب اثنين في اثنين» وان «الارض تدور حول الشمس» هو اعتقاد حقيقي وصادق وصحيح ، اما الاعتقاد بان «الثلاثة تساوي ضرب اثنين في اثنين» وان «الشمس تدور حول الارض» فهو اعتقاد مخطئ وكاذب .

اذن الكلمة «الحقيقة» هي وصف للادراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الامر .

ويجري عادة في الاصطلاح الحديث اطلاق اسم « الواقع » على الواقع الخارجي ونفس الامر، ولا يطلق عليه اسم « الحقيقة »، ونحن متفقون اثر هذا الاستعمال، ففي اي مكان نذكر الواقع فنحن نقصد به ذات الواقع ونفس الامر، وكلما ذكرنا الحقيقة فنحن نقصد ذلك الادراك المطابق للواقع.

ويفسر الفلاسفة - منذ اقدم العصور - الصدق والصحة بهذا المعنى الذي ذكرناه، فكلما قالوا ان الموضوع الكذائي حقيقي او صادق او صحيح فهم يقصدون أنه مطابق للواقع ، واذا قالوا أنه خطيء أو كاذب أو غلط فهم يعنون انه لا يطابق الواقع .

ويذكر المنطقيون والفلسفه الاقدمون مبحثاً بعنوان « المنطاط في صدق القضايا وكذبها » يجري البحث فيه على هذا الاساس ايضاً.

ولكن بعض العلماء المحدثين قد اورد اشكالات على هذا التعريف (سوف يأتي بيان هذه الاشكالات ضمن كلمات هؤلاء) واعتقد أنها لا يمكن حلّها وهذا فهو قد اعتبر اشياء اخرى مقاييساً لصدق القضايا وحقيقةتها (ولم يعتبر المطابقة للواقع مقاييساً)، وعرفوا الحقيقة باشكال اخرى تتقذهم - كما يتخيرون - من تلك المحاذير .

وهذه هي بعض التعاريف والتفسيرات التي قدمها بعض العلماء يقول المفكر الفرنسي الشهير « اووجست كونت » (August comte) مؤسس « الفلسفة الوضعية »⁽¹⁾ :

(1) Positivism.

« ان الحقيقة هي عبارة عن تلك الفكرة التي تتفق عيها الاذهان في زمان واحد ».

فهذا الكاتب لا يعتبر اتفاق الاذهان جميما في زمان ما علامة على الحقيقة واما هو يقول ان الحقيقة لاتعني شيئا غير هذا .

اما فيلسين شاله⁽¹⁾ الذي اختار عقيدة او جست كنت في باب « الحقيقة » فهو يقول في كتاب الفلسفة العلمية - فصل قيمة العلم وحدوده :

« يقال عادة في تعريف الحقيقة (او الصدق) انها مطابقة الفكر لموضوعه او مطابقة الفكر للواقع . ولكن هذا التعريف لاينطبق على الحقائق الرياضية التي ليس لموضوعها وجود خارجي ، وهو لا ينسجم ايضا مع الحقائق النفسية التي كل وجودها ذهني ، وهو لا يتلاءم مع الحقائق التاريخية التي يكون موضوعها قد ذهب حسب التعريف . ولا يخلو هذا التعريف من الاشكال اذا اخترناه بالنسبة الى الحقائق التجريبية لانه بالقياس الى الذهن لا يكون الموضوع الخارجي سوى مجموعة من الاحساسات والصور فقط وليس شيئا آخر ». الى ان يقول : « وحسب القول العميق لا وجست كنت فان الحقيقة تعني انسجام كل الافكار في ذهن الفرد واتفاق عقول كل افراد المجتمع الانساني في مرحلة تاريخية معينة بحيث تتحقق الوحدة المعنوية ».

اما ويليام جيمس (William James) الفيلسوف وعالم النفس الامريكي الشهير المؤسس للفلسفة « النفعية » (البراجماتية)⁽²⁾ فهو يعرف الحقيقة بشكل اخر فيقول :

(1) F . Chaluis.

(2) Pragmatism.

«الحقيقة هي عبارة عن تسلك الفكر التي تؤثر في العمل تأثيراً مفيدة».

فهذا العالم يجعل جملة «انه مفيد» مرادفة لجملة «انه حقيقي».

ولا يعتبر هذا العالم كون الشيء مفيدة في العمل علامه انه حقيقي وانما هو يقول ان «الحقيقة» لاتعني شيئاً غير هذا.

وينقل المرحوم فروغى عن ويلiam جيمس قوله:

«يقولون ان الحق هو صورة طبق الاصل من الامر الواقع، يعني ان القول المطابق للواقع هو الحق. حسن، ولكن ما هو هذا الواقع الذي اذا وافقه القول اصبح حقاً؟ فهو امر ثابت ولا يتغير؟ كلا، لأن العالم يتغير باستمرار ولا يوجد فيه شيء ثابت. اذن من الافضل ان نقول: الحق هو ذلك الشيء الذي له تأثير نافع على ما هو موجود فعلاً، فالقول الذي له نتيجة صحيحة هو حق. وليس صحيناً أن نقول: لما كان هذا حقاً ف نتيجته لا بد أن تكون صحيحة.

وتدعى فئة ان: «الحقيقة هي ذلك الفكر الذي اثبتته التجربة». ولا تعتبر هذه الفئة انطباق الفكر على التجربة ولا كونها عملية، علامه على الحقيقة وانما هي تقول ان معنى الحقيقة ليس شيئاً غير هذا.

وتزعم فئة اخرى: «ان الحقيقة تعني ذلك الفكر الذي يظهر نتيجة للتأثير المتبادل والمواجهة المتحققة بين الحواس والمادة الخارجية، فلو فرضنا ان انسانين قد واجها واقعاً واحداً ولكنها ادراكيان مختلفين اي ان اعصاب كل منها قد تأثرت بشكل مختلف، فكلا الادراكيين حقيقي، فلو رأى انسان مثلاً احد الالوان اخضر ورأه

الآخر أحمر فكلتا الرؤيتين حقيقة، لأن كليهما قد حدثنا نتيجة للاتصال الحاصل بين الحواس والخارج».

اما البعض الآخر فيزعم: «ان الحقيقة هي ذلك الشيء الذي هو اسهل بالنسبة الى الذهن، فعندما نقول ان وجود العالم الخارجي حقيقة فهو يعني ان قبول ذلك اسهل للذهن، وليس له معنى آخر غير ذلك».

وفسر بعضهم الحقيقة بشكل اخر فقال مثلا:

«ان الحقيقة تعني ذلك الفكر الذي اهتدى اليه العقل باسلوب علمي».

و واضح جدا ان هذه التعريف والتفسيرات ليست إلا «استسلاما» لاشكالات المثاليين والسوفسطائيين والاشكالات الاجرى التي ذكرت ضمن كلام فيلسين شاله وويليام جيمس.

ونزاع الفلسفة والسفسطة، أو الواقعية والمثالية ليس نزاعا لفظيا اصطلاحيا حتى نستطيع بتغيير الاصطلاح ان نفر من محاذير وانحرافات المثالية.

أيوجد للسوفسطائيين حديث آخر غير انكارهم خاصية الادراكات في كونها مطابقة للواقع؟

أيمكن جعل «اتفاق كل العقول في زمان ما وعدم اتفاقها» مقاييسا لتمييز الافكار العلمية والفلسفية من الاوهام السوفسطائية؟ او ان المقياس هو كونها مفيدة وغير مفيدة؟ او هو مواجهة الحسن للخارج وعدم مواجهته له؟

ألا يلزم من تفسير الحقيقة بهذا النحو نفي قيمة المعلومات ثم الانغماض في بلجع المثالية ومذهب الشك؟

والمطلعون على المنطق والفلسفة الاسلامية يعلمون ان الاشكالات التي اورد لها امثال فيلسين شاله وويليام جيمس على التعريف القائل بان الحقيقة هي مطابقة الافكار للواقع قد وجدت حلولها في هذه الفلسفة وذلك المنطق وهي لاتشكل خطرا جديا.

وعلى هذا فالفيلسوف الواقعي الذي ينفر من الاصول المثالية ويبحث عن اسلوب ورؤيه واقعية لايجد بدلا من تفسير الحقيقة كما فسرها القدماء، واعتبار ما اعتبره القدماء «مقاييسا للصدق».

ولا تفسر هذه المقالات - التي تهدف الى بيان الاسلوب الواقعي - الحقيقة ولا مقاييس الصدق باي معنى من هذه المعاني التي تؤدي في النهاية الى المثالية والسفسطة، وانما هي تفسرها بالمعنى الذي جرى عليه العلماء الماضون واغلب العلماء المحدثين.

وقد تناولت الفلسفة القديمة مواضيع متعددة ومتنوعة فيما يتعلق بالحقيقة بهذا المعنى المذكور، وليس بامكاننا ان نلم بكل هذه البحوث، وانما نقصد في هذا المجال ان نذكر بشكل مختصر بعض هذه الدراسات. ولهذا فنحن نتناول هنا بالبحث هذه المواضيع :

- ١ - أللحقيقة وجود في الجملة ام كل ادراكات البشر وهمية وباطلة وعابثة؟
- ٢ - ما هو المقاييس لتمييز الحقيقة من الخطأ؟
- ٣ - أيمكن ان يكون شيء واحد حقيقة وخطأ؟
- ٤ - تكون الحقيقة موقته ام دائمة؟
- ٥ - تكون الحقيقة قابلة للتتحول والتكمال؟
- ٦ - لماذا تكون الحقيقة الناتجة من التجربة غير يقينية؟

٧ - أ تكون الحقيقة مطلقة ام نسبية؟

١ - أللحقيقة وجود في الجملة؟

ان كون ادراكات الانسان (في الجملة) حقيقة ومطابقة للواقع امر
بدائي .

وهذا يعني ان القضية القائلة : « ان المعلومات البشرية ليست وهية مائة
بالمائة على العكس مما يدعى المثاليون » واضحة جدا وهي ليست بحاجة الى
استدلال ، بل الاستدلال على هذا الموضوع مستحيل وغير ممكن .

وهناك مجموعة من الحقائق المسلمة التي اطلقنا عليها اسم البديهيات في
المقالة الثانية ، وهي موجودة في عقل كل انسان وحتى في عقول السوفسقائين
انفسهم ، فهم يعترفون بها في اعمق انفسهم ، ولا نجد في واقع الحياة
سوفسقائيا واقعيا ، اي بمعنى ذلك الشخص المتعدد في كل شيء المنكر لكل
حقيقة .

وعندما يحاول السوفسقائيون والمثاليون اثبات وقوع الاخطاء
فهم يذكرون لذلك ادلة من الحس والعقل . وقد قلنا في جوابنا
للشبهة الثانية من المقالة الثانية ان ادراك الخطأ نفسه دليل على وجود
مجموعة من الحقائق المسلمة لدينا وقد اتخذناها مقياسا ومعيارا ثم
ادركتنا الخطأ على اساسها ، وإلا فلا يكون معنى للخطأ حيئدا ، لأن
الخطأ لا يمكن تصحيحه بخطأ آخر .

والغرض من هذا الحديث هو تبيه كل انسان الى ادراكاته
الفطرية ، وليس الغرض منه الاستدلال واقامة البرهان على
المدعى ، فالشخص المنكر لكل الحقائق المسلمة (من الواضح انه ينكرها
باللسان فقط) يصبح الاستدلال بالنسبة اليه عبثا ولغو ، لأن كل

استدلال لا بد أن يعتمد على مقدمات، وهذه المقدمات اما ان تكون مستغنیة عن الاستدلال واما ان تكون معتمدة على اسس مستغنیة عن الاستدلال، واذا كان الطرف المقابل غير مذعن لايّ اصل وهو يطلب لكل مقدمة دليلاً فان ذلك يتسلسل الى غير نهاية وعندها لا يمكن الحصول على اية نتيجة.

وقد تمسك احد الماديين في مقام رد سفسطة المثالين واثبات وجود العالم الخارجي بفرضية لابلاس في ان الارض قد انفصلت عن الشمس ويقيت فترة طويلة في حالة التهاب وبعد ملايين السنين ظهرت الموجودات الحية ومن جملتها الانسان ومن جملتها الشخص المثالي الذي يعتبر كل الاشياء ذهنية. وتخيل هذا المادي انه قد رد سفسطة المثالين بدليل قاطع، ولكنه من الواضح ان هذه الادلة لا تفيد شيئاً في رد ما يقد الشمس والارض والانسان وكل العالم صوراً ذهنية لا واقع لها، ويعد العلم والفلسفة هراءً لامعنى له.

وليس المقصود ما ذكر في المتن فيما يتعلق بكيفية وقوع الخطأ هو اقامة الدليل على رد ما يدعوه السوفسطائيون، وإنما المقصود منه الجواب على الشبهة (الشبهة الثانية من المقالة الثانية) التي ذكرت في باب كاشفية العلم وكيفية وقوع الخطأ في القوى الادراكية.

وقد ذكر في متن هذه المقالة انه لا يوجد علم بلا مكتشف وان 'قوى المدركة لاتختفي في عملها ابداً، وان منشأ وقوع الاخطاء والاشبهات اشياء اخرى ذكرت في محلها.

٢ - ما هو المقياس لتميز الحقيقة من الخطأ؟

ننتقل من الحقائق المسلمة للعقل - التي نراها بالبداهة اووضح ما تكون - الى المسائل الاخرى التي هي ليست واضحة لدينا وعلينا ان

نكتشفها عن طريق الاستدلال واجهاد الفكر، وكما ان وجود مجموعة من الحقائق البدنية مسلم لدينا فكذلك هذا الموضوع من المسلمات عندنا ايضا وهو ان الانسان قد يخطئ ويتورط في الاشتباه في بعض محاولاته العلمية وفي بعض استدلالاته، فلا بد اذن من البحث والتساؤل بانه :

أتوجد وسيلة لتمييز السليم من السقيم والحقيقة من الخطأ ام لا؟

واما كانت موجودة فما هي هذه الوسيلة؟

نعم هناك وسيلة لهذا التمييز تسمى بالمنطق، ولعل اشهر واقدم الاساليب المنطقية هو المنطق الذي وفق ارسطو لجمعه وتدوينه.

وقد أصبح منطق ارسطو مورداً للاعتراض والانتقاد الشديدين من قبل العلماء الاوربيين خلال التحولات الحديثة في اوروبا، فادعى بعض العلماء مثل ديكارت وهيجل (Hegel) تأسيس منطق جديد. وقد قصرنا مقالة من هذه المجموعة من المقالات على هذا الموضوع، وبحثنا فيها الاساليب المنطقية الحديثة ولا سيما اسلوب المنطق الديالكتيكي، ونقدناها جميعاً؛ ولهذا فنحن لانعرض هنا لهذا الموضوع.

٣ - أيمكن ان يكون شيء واحد حقيقة وخطأ؟

يضع الناس الحقيقة - عادة - في مقابل الخطأ، والصحيح في مقابل الغلط، والصدق في مقابل الكذب، فيقولون اذا كانت فكرة ما صحيحة وصادقة وحقيقة فليس من الممكن اذن ان تكون مخطئة ومغلوطة وكاذبة. والعكس صحيح ايضاً فاذا كانت مخطئة فليس من الممكن ان تكون حقيقة. مثلاً اما ان تكون هذه الفكرة:

«الارض تدور حول الشمس» صادقة او كاذبة، ولا يمكن ان يكون هناك احتمال ثالث. وكذلك الحال في كل المواقيع الاخرى سواء أكانت من المسائل المتعلقة بالحياة اليومية كقولنا «لقيت اليوم الصديق الفلاني» أم كانت من الحقائق التاريخية كقولنا «كان ارسطو تلميذاً لفلاطون» او كانت من القضايا الكلية العلمية الرياضية كقولنا «ان ضرب الرقم خمسة في خمسة يساوي خمسة وعشرين» او كانت من المسائل الكلية الطبيعية مثل قولنا «ان الاجسام تمدد نتيجة للحرارة» او كانت من الحقائق الفلسفية كقولنا «ان الدور والتسلسل باطلان».

ولكنه شاع اخيرا بين العلماء المحدثين ان الحقائق العلمية في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقة فمن المحتمل ان تكون مخطئة. واستغل هذه الفرصة علماء المادية الديالكتيكية القائلة بوحدة الضددين وان جميع الاصدقاء والنقائض قابلة للاجتماع والتصالح فزعموا ان الحقيقة والخطأ او الصحيح والغلط او الصدق والكذب ليسا مختلفين اختلافا كبيرا وانما من المحتمل ان يكون شيء واحد حقيقيا ومحطئا، صحيحا وغلطاء، صادقا وكاذبا في نفس الوقت.

ولكنه من المستحيل ان تكون فكرة ما من حيادية وجهة واحدة حقيقة وصحيحة وفي نفس الوقت تكون ايضا مخطئة ومغلوطة، وليس هذا خافيا حتى على طفل لم يجتز المرحلة الابتدائية.

وهؤلاء العلماء الماديون انفسهم أهم مستعدون لقبول ان تكون فلسفتهم وكذلك منطقهم صحيحا وخطأ في نفس الوقت؟

أهم يقبلون ان نقول ان هذه القاعدة التي ذكرناها عنهم وهي : «من الممكن ان يكون شيء واحد حقيقيا ومحطئا في نفس الوقت» حقيقة ومحطئة في نفس الوقت، صادقة وكاذبة معا؟

وما ادعاه هؤلاء العلماء بالنسبة الى اجتماع الحقيقة والخطأ يسحبونه الى النظريات والفرضيات العلمية الكبيرة، ويعنون به في هذا الباب ان النظرية او الفرضية العلمية تشتمل على عدة مواضيع وتضم كثيرا من الافكار، ولهذا فمن المحتمل ان يكون احدها - او اكثر - مخطئا وهذا امر مقبول من قبلنا ولا علاقة له اصلا بـ «وحدة الصدرين».

وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث والتدقير خلال هذه المقالة ونستعرض فيها نظريات المادية الديالكتيكية ولا سيما ما يخص «قيمة المعلومات» متبوعة بنقדنا وتقييمنا لها.

٤ - أ تكون الحقيقة دائمة ام موقته؟

هذا الموضوع يستحق الدقة، والدقة فيه تحول دون الوقوع في كثير من الاخطاء.

والمحققون القدماء من المنطقيين وال فلاسفة عندما يذكرون خواص المفاهيم والافكار الحقيقة فانهم يعدون من ضمنها صفة الدوام ويقولون ان الحقائق دائمة. وقد اشبعها بحثا الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء.

واختلط هذا الموضوع على بعض العلماء المحدثين ولا سيما الماديين فظنوا كون المقصود منه هو انّ موضوع الفكر الحقيقي ومطابقته للواقع اى هو امر ثابت وخالد، وهذا هاجموا هذه الفكرة بشدة مدعين ان هذه العقيدة قد حصلت للقدماء بسبب عدم التفاتهم الى اصل التغيير الشامل للطبيعة، واما من يلتفت الى اصل التغيير فهو مضطر الى القول بكون الحقائق موقته وليس دائمة.

ويعد الماديون الاعتقاد بكون الحقائق دائمة من نتائج جمود المنطق القديم ومن خواص التفكير الميتافيزيقي .

اذن من الواجب علينا ان نلقي مزيدا من الضوء على هذا الموضوع.

و قبل ان نقتصر صميم موضوع كون الحقيقة دائمة او موقته ، ولكي لا يقع الخلط بين موضوعين وليتم الفصل بينهما ، لابد ان ننظر الى الواقع ونفس الامر الذي تحكيم المفاهيم والافكار فهو موقت ام دائم ؟

ليس من شك في ان الواقع ونفس الامر الذي تحكى عنه القضية الذهنية قد يكون موقتا وقد يتصرف بالدوام . فالواقع المادي مثلا في الخارج موقت لأن المادة والعلاقات التي تربط بين اجزائها في تغيير مستمر ، فالشيء الواحد في الطبيعة لا يبقى على حالة واحدة خلال لحظتين ، وكل واقع يظهر على الساحة الطبيعية لمدة محددة ثم يزول . اذن هذا اللون من الواقع موقت وزائل :

ولكن هناك نوعاً من الواقعيات المستمرة والأبدية موجوداً في الطبيعة (بعض النظر عنها وراء الطبيعة) مثل واقع الحركة فإذا قلنا ان المادة متحركة فقد تحدثنا عن امر مستمر و دائم . وعندما يتحدث المنطق القديم في باب القضايا عن الدوام والضرورة وغيرهما فالمقصود به ذلك النوع من الدوام الذي هو من خواص بعض الواقعيات ، وهذا اللون من الدوام لا علاقة له بموضوعنا هذا .

اذن من المحتمل ان تكون الواقعيات الخارجية عن الذهن موقته ومن المحتمل ايضا ان تكون دائمة .

والآن نتساءل عن الحقائق اهي دائمة ام موقته ؟

يعني أ تكون مطابقة المفاهيم والمحفوظات الذهنية للواقع ونفس الامر (سواء أكان واقعاً مؤقتاً أم دائماً) مؤقتة أم دائمة ؟

من الواضح ان هذه المطابقة لا يمكن ان تكون مؤقتة، لانه صحيح ان هذه المفاهيم تبين واقعاً متغيراً وذلك في لحظة خاصة من الزمن، ولكن مطابقة ذلك المفهوم لواقعه أبدي، وهي لا تختص بلحظة معينة من الزمن.

وبعبارة اوضح فان المفید والمحدود بالزمن هو الواقع الخارجي وليس مطابقة المفهوم الذهني لذلك الواقع الخارجي. فمثلاً عندما نقول :

« كان ارسطو تلميذاً لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد » فقد تحدثنا عن العلاقات المتغيرة لاجزاء الطبيعة لأن دراسة ارسطو عند افلاطون تتعلق ببرهة زمنية معينة (هي القرن الرابع قبل الميلاد).

ولكن هذه الحقيقة التي اقتحمت افكارنا صادقة دائماً ومطابقة لواقعها ابداً، اي ان كون ارسطو قد تلمند على يد افلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد صادق دائماً في كل الاذمان.

وهذا المثال هو من الحقائق التاريخية المتعلقة بواقع مادي متغير. ويسري هذا الحكم على جميع الحقائق الرياضية والطبيعية والفلسفية سواء أ كانت متعلقة بواقع متغير أم دائم.

وعندما يجري الحديث عن الدوام والضرورة في المنطق القديم في باب البرهان فالمقصود منه هذا اللون من الدوام الذي هو من خواص الحقائق ومتصل بموضوعنا هذا وهذا هو ما يقصده علماؤنا السابقون عندما يقولون ان الحقائق دائمة.

وعلى هذا فاي مفهوم ذهني اما ان يكون من اساسه كاذبا ومحظنا وغير حقيقي ، واما ان يكون حقيقيا ويعكّي الواقع ونفس الامر وعندئذ لابد ان يكون مطابقا لواقعه دائمًا.

ولا نجد مفرا من ذكر بعض الملاحظات:

أ - ما ذكرناه يتعلق فقط بالعلوم الحقيقة ، ولا يسري الى الاعتباريات ولا المسائل المتعلقة بالعلوم الاعتبارية . فمثلا في المواقب الأخلاقية والقوانين الاجتماعية التي ليس لها مصداق عيني خارجي وإنما هي تابعة للمقين وغيرهم فانه من الممكن ان يعُد شيء ما حقيقة اخلاقية او اجتماعية لفترة محددة ثم تلغى عندما تتغير ظروف البيئة (من الواضح ان هذه الامور لا يمكن عدها حقائق من وجهة النظر الفلسفية).

ويهذا نعرف عدم صحة مجموعة من الادلة التي يذكرها العلماء الماديون والتي تتخذ كون المسائل الأخلاقية موقتا دليلا على ان الحقائق ايضا موقتا .

ب - ان بحث الدوام والتوفيق يتعلق بالحقائق اليقينية ولا يرتبط بالحقائق الاحتمالية . وسوف يأتي ان العلماء لا يعتبرون التجربة منتجة للبيتين وهم يطلقون على القوانين التجريبية اسم « الحقائق الاحتمالية » تارة و« الحقائق ذات اليقين النسبي » تارة اخرى .

ومن الواضح ان الحقيقة الاحتمالية يمكن ان تكون موقتة . واذا لاحظنا فرضية ما تنطبق على مجموعة من التجارب فلا مانع من اعتبارها قانونا علميا مادمنا لانقطع بخلافها ، وفي كل وقت تظهر فيه فرصيات أخرى بحيث تؤيدتها التجارب بصورة أعظم فان هذه الفرضية الثانية سوف تعتبرها هي الحقيقة العلمية وهكذا

(لا يمكن اعتبار القضايا الاحتمالية ضمن الحقائق من وجهة النظر الفلسفية، ولكننا عبرنا عنها بالحقائق مسيرة لتعبير العلماء المحدثين).

جـ- ان العلماء الذين فسروا الحقيقة بمعنى آخر غير هذا المعنى المعروف يستطيعون ان يعتبروا الحقيقة مؤقتة. فالحقيقة مثلاً كما فسرها اوجست كونت (بأنها تلك الفكرة التي تتفق عليها العقول في عصرٍ ما) يمكن اعتبارها مؤقتة لانه لامانع من ان تتفق العقول في كل عصر على فكرة نظرية معينة.

اما فيلسين شاله الذي قبل تفسير اوجست كونت للحقيقة والذى نقلنا فيما سبق كلامه في تفسير الحقيقة فهو يواصل حديثه قائلا:

« من الواضح ان هذا الاتفاق - وبالنتيجة هذه الحقيقة - يصبح موقتا لان الحقيقة - كما قلنا - ثمرة للعلوم والعلوم دائمًا تترقى وتواصل سيرها التكاملية ، وعلى العكس مما كان متصورا في السابق فان الحقيقة ليست تأملا في امر ثابت وحالد وانما هي مثل العدالة الاجتماعية التي هي نتيجة للجهود الحثيثة والمعاناة المضنية للبشرية ».

وخلصة مامر في نقلنا لاقوال العلماء الماضين حول كون الحقيقة دائمه هي مايأتى:

اولاً: ان هذا مختص بالمسائل المتعلقة بالعلوم الحقيقة ولا ربط له بالعلوم الاعتبارية.

ثانياً: انه مقتصر على الامور اليقينية ولا يشمل الامور الاحتمالية.

ثالثاً: ان المقصود من كونها حقيقة هو انها مطابقة للواقع وليس شيئاً اخر من قبيل اتفاق العقول في عصر ما او غيره.

٥ - تكون الحقيقة قابلة للتتحول والتكامل؟

من حديثنا الماضي يتضح الجواب على هذا السؤال. وقد قلنا فيما مضى ان اي مفهوم ذهني اذا كان منطبقاً على واقع ما فهو دائماً منطبق عليه، واذا لم يكن منطبقاً فهو غير منطبق عليه دائماً. وبعبارة اخرى: اذا كان صادقاً فهو صادق دائماً واما كان كاذباً فهو كاذب ابداً. ومن المستحيل ان يكون مفهوم ذهني - وهو يحكي عن واقع خاص - صادقاً في زمان اخر بالنسبة الى نفس ذلك الواقع.

والآن نريد ان نعرف اذا كان مفهوم ما او قضية ما - بالاصطلاح المنطقي - صادقة وصحيحة وحقيقة، فمن الممكن ان تصبح اكثر حقيقة او ترتفع درجة حقيقيتها ام لا؟

ان جواب هذا السؤال سهل جداً اذا اخذنا بعين الاعتبار المفهوم الفلسفي لـ «التغيير التكامل» وصرفنا النظر عن كلام العلماء المتسامح فيه حيث عبروا بـ «تكامل الحقيقة» وهم يقصدون تكامل العلوم (والمفهوم الفلسفي لا يقصد هذا).

وادّت هذه التعبيرات المتسامحة فيها من قبل العلماء الى وقوع اشتباكات كثيرة ووفرت فرصة ذهبية للماديين لكي يerrروا مغالطاتهم وتحريفاتهم.

واما أخذنا اية حقيقة من الحقائق بعين الاعتبار، سواءً كانت جزئية ام كلية وسواءً كانت متعلقة بالأمور المادية ام بالأمور غير المادية، فسوف نلاحظ انها صادقة في كل الأزمان وبنحو واحد، ولا معنى اطلاقاً لكونها تصبح بالتدريج اكثر صدقـاً.

مثلاً لأنأخذ هذه الحقيقة التاريخية القائلة: «كان أرسطو تلميذاً لفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد»، أو هذه الحقيقة الطبيعية القائلة: «تمدد الفلزات بسبب الحرارة»، أو هذه الحقيقة الرياضية القائلة: «مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين» أو هذه الحقيقة الفلسفية القائلة: «إن الدور والتسلسل باطلان»، ثم نتساءل: أمن الممكن أن تصبح هذه الحقائق - نتيجة لتكامل العلوم أو أي شيء آخر - أكثر صحة وصدقًا أو أن ترتفع درجة حقيقيتها؟ من الواضح جداً أن الجواب سيكون بالنفي.

نعم من الممكن أن يتحقق شيء آخر وهو أن تزداد معلوماتنا، وتتسع بالنسبة إلى كل واحد من المواضيع المذكورة. فمثلاً لا تكون معلوماتنا في البدء بالنسبة إلى العلاقات التي تربط أرسطو وفلاطون أكثر من أن أرسطو كان تلميذاً لفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، ولكن معلوماتنا تتسع نتيجة للتحقيقات التاريخية فنكتشف روابط أخرى ونعلم مثلاً «أن أرسطو قد حضر درس أفلاطون وهو في سن الثامنة عشرة، واستمر في حضور درسه زهاء عشرين عاماً، وقد جرى هذا كله في مدينة أثينا، وكان أرسطو يحضر درس أفلاطون في حديقة تعرف بـ «الاكاديمية» (Academia) وهي تبعد عن البلد بحوالي كيلو متر واحد. وكان أفلاطون يلقب أرسطو بـ «عقل المدرسة».

أي أنه علاوة على الحقيقة الأولى فإن سلسلة من الحقائق الأخرى قد إحتلت أذهاننا ومن الخطأ أن نتصور كون الحقيقة الأولى قد تكاملت أو ارتفعت درجة حقيقيتها.

وكذلك من المحتمل أن يؤدي التقدم في علم الفيزياء إلى اكتشاف خواص للفلزات حال تسخينها، ومن المحتمل أن نظفر

بأحكام اخرى للمثلثات بتقدم علم الرياضيات، وان نعرف انواع واقسام الدور والتسلسل بتقدم الفلسفة، ولكن اي واحد من هذه لاعلاقة له اطلاقا بتكامل الحقيقة بالمعنى الفلسفى ، يعني ان هذه الامور الجديدة ليست هي بعينها تلك الامور القديمة مضافا اليها انها قد تكاملت واصبحت - تدريجيا - اكثرا حقيقة واعظم صحة واشد صدقا وان درجة حقيقتها قد ارتفعت ، وانما الواقع ان مجموعة من الحقائق الاخرى قد حصلت في اذهاننا نتيجة للدراسات العلمية .
والآن نريد ان نعرف ما هو مقصود العلماء من تكامل العلوم او من تكامل الحقيقة .

فالعلماء عندما يتحدثون عن تكامل الحقيقة فهم لا يقصدون المفهوم الفلسفى منه وانما يقصدون احد معينين :

اولا : هذا المعنى الذي مر ذكره الآن (وهو التوسيع التدريجى في المعلومات) فليس هناك احد يشك في كون العلوم سائرة نحو النمو والاتساع ويضيف العلماء بتحقيقاتهم كل يوم فصلا جديدا الى كل علم من العلوم المتنوعة او يفتحون بابا علميا جديدا لم يكن من قبل . والعلوم التي بين ايدينا اليوم والبحوث الفلسفية لم تكن في البدء على ما هي عليه اليوم وانما هي نبت واتسعت - تدريجيا - كلما تقدمت المدنية وعمقت محاولات العلماء ، وسوف لن تظل على ما هي عليه الآن .

ولسنا نظن ان هناك عالما واحدا ينكر هذه الحقائق .

وي ينبغي تسمية هذا اللون من التكامل باسم « التوسيع التدريجى او التكامل العرضي » وهو يشمل العلوم والفلسفة ، ولاعلاقة له ابدا بتكامل الحقيقة - بالمعنى الفلسفى - الذي يتذرع به الماديون .

ثانياً: للعلوم التجريبية لون من التحول والتكامل الخاص بها يمكن تسميته بـ «التكامل الطولي»، يعني ان هذه العلوم تسير حسب فرضية ونظرية معينة، وحسب طبيعة موضوعاتها فهي لا يمكن ان تكون معتمدة - كالفلسفة - على اسس برهانية يقينية، ولا كان الدليل على صحة هذه الفرضيات ليس إلا الانطباق على التجارب واعطاء النتائج العلمية، وهذا الانطباق على التجارب واعطاء النتائج العملية ليس دليلاً على كونها حقيقة ويقينية ولا يقضى على احتمال المخالف، ومن ناحية اخرى فإنه لا توجد سبل اخرى للتأكد من صحة هذه الفرضيات، لهذا اصبح من اللازم اذا تلاءمت فرضية مع بعض التجارب - التي في متناول الانسان - ان يعد العلماء هذا الامر الاحتمالي حقيقة علمية وان يعتبروه قانوناً علمياً وان يدرجوه في كتبهم العلمية والدراسية بشكل قانون علمي، ولكنه في اي وقت تظهر فيه فرضية اخرى وهي تدخل اصلاحات على الفرضية الاولى او تباينها من الاساس وتلاءم مع التجارب بشكل ادق واقرر فان الفرضية الاولى ستطرد من ساحة العلم لتحل محلها هذه الفرضية الثانية، وهكذا... .

فالعالم الطبيعي يصوغ في عقله وبقوه الحدس فرضية لتفسير الحوادث الطبيعية ثم يختبر بعد ذلك صحتها بوساطة التجربة والنشاطات العملية، فإذا كانت تلك الفرضية منسجمة مع التجارب المتوفرة وقد استطاعت عملياً ان تفسر الظواهر الطبيعية فإنه يصوغها بشكل قانون علمي، وتبقى هذه الفرضية على قيمتها العلمية حتى تظهر فرضية اخرى اكمل منها واجمع بحيث تنطبق على التجارب بشكل اكبر وادق وتستطيع ان تفسر الظواهر الطبيعية بشكل افضل، حينئذ تخلي الفرضية الاولى مكانها للفرضية الثانية، وعلى هذا فكل

ناقص يخلو المكان ليحل محله ما هو اكمل منه، وبهذا الشكل تطوي العلوم الطبيعية طريقها التكاملية.

اذن فالعلوم التجريبية علاوة على ان لها تكاملا عرضيا كالفلسفة مما أسميناه بـ « التوسيع التدريجي » فان لها تكاملا طوليا ايضا بهذا الشكل الذي مرّ تفصيله.

ولكن القارئ الكريم يعلم جيدا ان هذا اللون من التكامل ايضا لاعلاقة له اطلاقا بتكميل الحقيقة - بالمعنى الفلسفى - اي انه لم يحدث في هذا ان حقيقة مسلمة قد أصبحت بالتدريج اكثر صحة واقرء دقة، او حسب تعبير الماديين فان درجة حقيقيتها قد ارتفعت، واغا الفرضية الجديدة والتجارب الحديثة تكون قد اثبتت ان الفرضية الاولى لا يمكن اعتبارها حقيقة وانما لابد من القائهما بكاملها جانبها او حذف جزء منها، وبرور الزمن وبالتدريج تصب宿 الفرضيات ادق واجع، وتكون الفرضية السابقة دخيلة في تكوين الفرضية التي تأتي بعدها، اي انه صحيح ان العالم الطبيعي يصوغ الفرضية بقوة حدسها ولكنه صحيح ايضا ان الرواسب الذهنية عنده دخيلة في تكوين هذا الحدس، وعلى اية حال فان هذا الموضوع لاعلاقة له اصلا بتكميل الحقيقة بالمفهوم الفلسفى .

وهذا اللون من التكامل ناشيء من ناحية كون مسائل العلوم الطبيعية احتمالية وغير يقينية .

٦ - لماذا لا تكون العلوم التجريبية يقينية؟

ان السبب في كون العلوم المعتمدة تماما على التجربة غير يقينية هو ان الفرضيات التي تصاغ فيها ليس لها من دليل سوى انسجامها مع التجربة واعطائها نتائج عملية . واعطاء النتائج العملية لا يكون

دليلا على صحة تلك الفرضية ولاعلى مطابقتها للواقع لانه من المحتمل ان تكون الفرضية مخطئة مائة بالمائة ولكنها في الوقت نفسه تؤخذ منها نتائج عملية. ومثال ذلك هيئة بطليموس التي كانت تعد الارض مركزا للعالم، والافلاك والشمس وجميع النجوم تدور حولها. فهذه نظرية مخطئة ولكن السابقين المعتقدين بها قد إستخرجوا منها نتائج عملية صحيحة فيما يتعلق بالكسوف والكسوف وغيرها. وكذلك الطب القديم القائم على اساس الطبائع الاربع (الحرارة - البرودة - الرطوبة - اليبوسة) فقد كان طبا خرافيا ولكن في الوقت نفسه عالج عمليا مئات الالاف من المرضى ومنع كثيرا منهم الشفاء.

ولعل بعض الناس يتساءل :

كيف يمكن ان يؤدي الخطأ والوهم الى نتائج موجودة وصحيحة؟
وجوابنا لهم يتلخص في انه احيانا قد يكون لشيئين او اكثر خاصة واحدة وهي تؤدي الى نتيجة واحدة، فلو كان في احد الموارد قد وجد احد هذين الشيئين ولكننا فرضنا الاخر غير الموجود واجرينا عليه حساباتنا فان من المؤكد اننا سوف نصل الى النتيجة الصحيحة لأن كلا الفرضين يؤدي الى هذه النتيجة. مثلا سواء أكانت الشمس هي التي تدور حول الارض ام الارض هي التي تدور حول الشمس فإنه يلزم على كلتا الحالتين ان يحول القمر بينهما في اليوم الفلكي ويتحقق الكسوف. ونحن سواء أجرينا حساباتنا على اساس حركة الشمس حول الارض او على اساس حركة الارض حول الشمس فاننا سنصل الى هذه النتيجة الفائلة بان الكسوف سيتحقق في اليوم الفلكي وفي الساعة والدقيقة الكذاية.
ويوجد سبب اخر لعدم يقينية العلوم التجريبية وهو أن هذه العلوم تنتهي اخيرا الى المحسوسات والحس ينطوي ايضا.

يقول فيلسن شاله في كتاب «ميثولوجيا» (معرفة المناهج العلمية) في فصل «قطيعة العلوم الفيزيائية والكيميائية» : « ان العلوم الفيزيائية والكميائية ليست كالعلوم الرياضية في يقينها وقطعيتها المطلقة، لأن اساس تلك العلوم الاولى هو المحسوسات والحس يخطئ في عمله ».

ويواصل حديثه فيقول :

« صحيح ان اليقين في العلوم الفيزيائية والكيميائية نسبي واضافي ولكن هذه النسبة لاتخفيض من قيمة تلك العلوم لأنها ترضي عقولنا الباحثة عن النظام والانسجام من ناحية، ومن ناحية اخرى فانها تحقق لنا فوائد اخرى فانها تتحقق لنا فوائد عملية لا يمكن التقليل من اهميتها ».

ويقول في باب قطعية الرياضيات وفائدتها :

« لما كانت الرياضيات مؤسسة على اصل مسلم وهي تمت وتوسعت بوساطة القياسات الضرورية فانها تصبح علمًا يقينيا خالصا. فمثلا ($2 + 2 = 4$) انه حكم محقق ومؤكد، ويعتقد بعض العلماء ان اليقين المطلق غير موجود إلا في هذا الباب ».

وتسوفتناول هذا الدليل (اخطاء الحس) بالبحث في المستقبل
بعون الله .

ولعل القارئ الكريم يستغرب لأول وهلة عندما يسمع ان العلوم الطبيعية الموجودة اليوم بكل تقدمها وتوسعها الهائل وباكتشافاتها ومنتجاتها العظيمة ويخترعاتها المذهلة انا هي فاقدة للقيمة اليقينية وليس لها إلاقية عملية .

ولكن هذا الاستغراب يزول اذا عاد الى ما ذكرناه من ان

القوانين العلمية الطبيعية ليس لها من دليل على صحتها سوى أنها تؤدي إلى نتائج عملية، واعطاء النتائج العملية لا يكون دليلاً على صحتها ولا على مطابقتها للواقع، وأضاف إلى ذلك أيضاً ماسوف نذكره من آراء وعقائد العلماء ضمن استعراضنا لمسير العقائد والآراء.

ولاتوجد في العلوم الطبيعية الحديثة فرضية خالدة، وإنما كل فرضية فهي تلمع في سماء العلم بشكل مؤقت وتتحذل لنفسها صفة القانون العلمي وبعد فترة من الزمن تخلي مكانها لفرضية أخرى. ولا يدعى العلم في المسائل الطبيعية وجود قانون علمي ثابت لا يتغير وليس فيه أي لون من الخطأ والوهم. ويعتبر العلم الاعتقاد بقانون كهذا لوناً من الغرور الذي كانت تتصف به المرحلة «الاسكولاستيكية» (المدرسية)، ومن مميزات القرون الوسطى. ويعتقد العلماء المحدثون بأن اعتبار قانون علمي ما يقينياً وقطعاً - كما كان يتصور القدماء - إنما هو لون من الوان الرجعية.

ولعله لا يوجد بين العلماء - منذ القرن التاسع عشر فما بعد - من يدعى اليقين والجزم في الطبيعتيات كما كان يفعل القدماء (ولو ان القدماء ايضاً لم يعدوا الطبيعتيات والفلكيات يقينية وإنما كانوا يسمونها بالحدسية).

وإذا أعلن العلماء المحدثون فرضية ما فائهم يقولون بحثها أن التجارب المتوفرة حالياً تؤيدوها، وهم لا يدعون لها اليقين المطلق ولا يسمونها بالحقيقة المسلمة .

فمثلاً أنتشتين (Einstein) العالم المعاصر المعروف والباقي للنظرية النسبية في مقابل نظرية الجذب لنيوتون (Newton) في علم الفيزياء - هذا العالم لا يقول بحق نظريته أكثر من:

« ان التجارب الفعلية قد أيدتها » .

اجل ان الماديين هم وحدهم الذين يعلنون القطع واليقين في هذه المواقبيع ويعتبرونها حقائق مطلقة ويعرضون على العلماء البانين هذه النظريات بانهم كيف يترددون في كونها حقيقة .

وسوف نوضح خلال هذه المقالة وفي التعليقة - التي قصرناها على مناقشة آراء الماديين فيما يتعلق بقيمة المعلومات - ان الماديين قد اضطروا - لتحقيق أغراضهم الخاصة - ان يخالفوا جميع العلماء الطبيعيين وان يعتبروا المواقبيع التجريبية يقينية، وإلا فان فلسفتهم الوهمية ستنهار، وهم يرون من ناحية اخرى ان الفرضيات الطبيعية تتغير ويحصل فيها النسخ فلهذا اخترعوا امرا وهميا آخرأ سموه بـ « تكامل الحقيقة » واحدثوا فيه ضجيجا هائلا، وهم يحاولون بهذا ان يحتفظوا للعلوم الطبيعية بالقيمة اليقينية من ناحية، وان يفسروا التغيير والتبدل الحاصلين في الفرضيات من ناحية اخرى .

واظن ان ما ذكرناه في هذه المقدمة قد اوضح تماما ان ما يذكره الماديون بعنوان تكامل الحقيقة بمعنى « التغيير التكاملی » ليس إلا وهميا محضا وسوف نناقش هذا الموضوع بتفصيل اكبر فيما بعد .

ونرى من اللازم هنا ان نذكر ملاحظة مهمة وهي ان المواقبيع التجريبية على نحوين :

اولا: تلك المواقبيع التي تعتمد على فرضيات ونظريات غير مشهودة، بل ليس لها من دليل على صحتها سوى انها تنسجم مع مجموعة من التجارب والنتائج العملية . وهذه المواقبيع هي التي قد سلبنا منها صفة اليقين .

ثانيا: تلك المواقبيع التي استخلصت من مجموعة من

المشهودات ، ومن السائع ان نعتبرها بنفسها مشهودة ايضا ، مثل تعين خواص الاجسام وكيفية تركيبها الكيميائي وكون هذه الموارد يقينية او غير يقينية يتوقف على القيمة التي نضفها على المحسوسات وسوف نشرح في باب مسیر العقائد والآراء عقائد العلماء المحدثين فيما يتعلق بقيمة المحسوسات البشرية .

لماذا تكون الفلسفة والرياضيات يقينية؟

لاننا قد ذكرنا السبب في عدم كون العلوم التجريبية يقينية اصبح من المناسب ذكر السبب في كون الفلسفة والرياضيات يقينية وشرح عقائد العلماء في هذا المضمار . ولما كان هذا الموضوع معتمدا - حسب اسسنا الفلسفية - على مسائلين اخرين أشير اليهما في صدر هذه المقالة وهما « سبيل الحصول على العلم - وتعيين حدود العلم » وقد استوفى البحث فيها في المقالة الخامسة التي هي بعنوان « ظهور الكثرة في العلم » لذلك نترك تفصيل هذا الموضوع الى المقالة الخامسة باذن الله .

٧ - أ تكون الحقيقة مطلقة أم نسبية؟

تنكر مجموعة من العلماء المحدثين الحقائق المطلقة وتقول بالحقيقة النسبية ، ويطلق على هذه الجماعة اسم « النسبيين » (Relativiste) ، وعلى مذهبهم اسم « النسبية » (Relativism)

وتتلخص عقيدة هؤلاء في ان ماهية الاشياء التي يتعلق بها العلم لا يمكن ان تكتشفها - بشكل مطلق وبدون تغيير - القوى المدركة للانسان ، وانما كل ماهية تكتشف للانسان فان الجهاز الادراكي له يؤثر فيها من جهة ، ومن جهة اخرى فان البيئة المكانية

والزمانية تؤثر في كيفية ظهور هذا المدرك للشخص المدرك. ومن هنا فان كل فرد يدرك اي شيء بشكل مختلف، بل ان الشخص الواحد قد يدرك الشيء الواحد بنحوين مختلفين في حالتين من احواله.

اذن فأية فكرة صحيحة وحقيقة فهي صحيحة بالنسبة الى الشخص المدرك فقط وفي بيئة زمانية ومكانية معينة، اما بالنسبة الى شخص اخر او لنفس ذلك الشخص ولكن في ظروف اخرى فان الحقيقة ستكون شيئا اخر . فمثلا انا ادرك الاجسام في لحظة معينة من الزمان وفي مكان وبيئة خاصة بحجم معين وشكل ولون خاصين، فهذا الادراك صحيح و حقيقي ، ولكنه صحيح بالنسبة الى فقط وليس بالنسبة الى الاخرين لانه من المحتمل ان يدرك انسان او حيوان اخر - حيث يختلف بناء قواه الادراكية معي - هذا الشيء بعينه وفي نفس اللحظة والظروف ولكن بحجم اخر ويشكل ولون مختلفين عما ادركت انا، ومن الواضح انه بالنسبة الى ذلك المدرك فان الحقيقة ستكون نفس ذلك الشيء الذي ادركه . ومن المحتمل ان ادرك - انا بنفسي - في لحظة اخرى او في بيئة مختلفة ذلك الجسم ولكن بحجم اخر ويشكل ولون مختلفين ، وستكون الحقيقة بالنسبة الى في تلك اللحظة والبيئة شيئا اخر هو نفس ذلك الذي ادركته فيها .

ويشهد هؤلاء العلماء لما يدعون بالدراسات العلمية الحديثة ، لأن العلوم المعاصرة قد اثبتت ان اعصاب الانسان تختلف عن اعصاب الحيوان ، بل اعصاب افراد الانسان تختلف فيما بينهم ايضا في كيفية العمل . فمثلا لقد ثبت ان الانسان يرى الالوان السبعة الاساسية وكذلك الالوان الفرعية الاخرى ، اما بعض الحيوانات فانه يرى كل الالوان بشكل رمادي ، ويوجد بعض الافراد من الانسان

وهم مصابون بعمى الالوان، بل نحن نلاحظ في حياتنا العاديه ان اعصاب الفرد الواحد قد تعمل بشكليين مختلفين في الحالات المختلفة، فمثلا يكون لاحد المأكولات طعم معين في حالة الصحة ويكون له طعم اخر في حالة المرض، وقد تكون رائحة معينة مقبولة ومحبوبة احيانا، ومنفرة وداعية الى الاشمئاز احيانا اخرى.

اذن لا بد من القول:

« ان كل شيء ينكشف لنا فكيفية ظهوره تتوقف على نوعية عمل اعصابنا وعلى سلسلة من العوامل الخارجية، وعلى هذا فان ماهية الاشياء المعلومة لاتتعلّق في ادراكنا بشكل مطلق ودون ان يمسها تغيير. اذن فالحقائق في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقة وصحيحة فانها نسبية واضافية ». .

وصحيح ان هذا المذهب مدّعوم بأدلة منتزعه من الدراسات العلمية الحديثة ولكن من حيث التبيّنة والمدلول هو نفس مذهب المشككين .

فبieron مثلا - وهو المشكك اليوناني المعروف - ذكر ادلة عديدة لدعاه ومن جملتها هذا الدليل - وهو اختلاف كيفية ادراك الانسان عن الحيوان واختلاف كيفية إدراك أفراد الانسان فيما بينهم واختلاف كيفية ادراك الانسان الواحد في الحالات المتباينة - ولكن بيرون يختلف عن النسبيين المحدثين في التبيّنة فبieron يستخرج من ذلك الدليل هذه التبيّنة .

« اذن لا ينبغي لنا ان نعتقد بكون ادراكاتنا حقيقة، وانما لا بد من مواجهة كل ادراكاتنا بالتردد والشك ». .

اما النسبيون المحدثون فهم يستخرجون من نفس ذلك الدليل هذه التبيّنة :

« ان ما ندركه يتصرف بالحقيقة ولكنها حقيقة نسبية ، اي ان الحقيقة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص المختلفين ».

ومن يمعن النظر في هذه الاحاديث يتضح له خطأ التائج التي توصل اليها النسبيون ، ويتبين له انه لامعنى اطلاقا للحقيقة النسبية ، ففي المثال السابق - وهو رؤية شخصين بجسم واحد بكيفيتين مختلفتين - اما ان يكون هذا الجسم في الواقع متصفا باحدى الكيفيتين واما ان يكون حاليا منها معا ومتصفا بكيفية ثالثة ، وليس من الممكن ابدا ان يكون متصفا بالكيفيتين معا في آن واحد . ففي الصورة الاولى يكون ادراك احد هذين الشخصين خطأ مطلقا وادراك الشخص الآخر حقا مطلقا ، اما في الصورة الثانية فكلابها خطئ ، وعلى اية حال فان الحقيقة النسبية غير معقوله .

وهناك بعض العلماء من قبيل بركلி يتخذ الاختلاف في الادراك دليلا على ان المدركات غير موجودة في الخارج ، اما البعض الآخر - من قبيل ديكارت وجون لوك (John Loke) واتباعهما - فانه يقصر الاختلاف في الادراك على الخواص الثانوية للاجسام ويعتبرها امورا ذهنية وغير خارجية .

ولكن النسبيين - الذين يعترفون بالوجود الخارجي للمدركات - يذكرون تلك الادلة لدعاهم وهي تثبت ما يدعوه المشككون حيث يقولون : « لسنا ندرى ان كانت ادراكاتنا حقيقة ام لا » ولا تثبت ما يدعونه هم من « انها حقيقة ولكنها نسبية » ، بل قولنا ان الحقيقة نسبية لا معنى له اطلاقا كما قلنا ذلك من قبل . اذن فالنسبيون المحدثون لم يأتوا بشيء جديد في باب « قيمة المعلومات » اكثر مما ذكره المشككون السابقون .

اما المادية الديالكتيكية فهي تبني ما يدعى النسبيون في موضوع الحقيقة، ولكنها ترفض - في نفس الوقت - موقف الشك.

وسوف نبحث في هذه المقالة هذا الموضوع وستثبت هناك ان المادية الديالكتيكية مع انها تقر من مذهب الشك ولكنها في الواقع قد ابتعدت بأسلوبها عن مذهب اليقين وسقطت في جحائل الشك.

واذا اعترفنا بتدخل الاعصاب او الذهن - وبالتالي بتدخل الجهاز الادراكي للانسان - في جميع المعلومات المحسوسة والمعقولة فلا بد ان نعرف ايضا بما يدعى المشككون من انه «لا يمكن الاطمئنان بان مانفهمه من الكون مطابق للواقع ونفس الامر»، ولا بد حينئذ من مواجهة المسائل الطبيعية والرياضية والفلسفية بالتردد والشك.

وذكرنا في المقالة الثانية - وسوف يأتي تفصيل ذلك في المقالة الخامسة - ان الذهن يملك قدرة الظفر - في الجملة - بمحاهة الاشياء بشكل مطلق ودون تغيير، وتوجد مجموعة من المواضيع التي يستطيع العقل ان يصدر فيها حكمه بكل تأكيد وجزم ويقين واطمئنان.

ونرى من الواجب هنا ان ننبه على بعض الملاحظات:

اولا: ان كل العلماء الذين ينفون الاطلاق بالنسبة الى الادراكات التي لها مصداق خارجي ويقولون بتأثير وتدخل الاعصاب والمخ وبالتالي بتدخل الجهاز الادراكي في كيفية ظهور وانکشاف جميع الاشياء فانهم - شاءوا أم ابوا - يدخلون ضمن المشككين وان كانوا هم انفسهم ينفرون من مذهب الشك، فالفيلسوف الالماني كانت لايرضى ان يدرج ضمن المشككين والسوسيطائيين ويعد نفسه «ناقد العقل وفهم الانسان» ولكنه بعد ايراد النقد الطويل يذكر ادلة جديدة (في خصوصيات الطبيعتين) تعتبر ادلة مؤيدة لمذهب الشك، وليس الاسلوب الذي اتباهه والمسمي بـ «كريتي سيسم» (مذهب

النقد) إلا شكلاً جديداً من الأشكال المتنوعة لمذهب الشك «سيتي سيس» ، وكذلك المادية الديالكتيكية فإنها - باعترافها بنسبة الحقيقة في جميع المسائل - تُعد شكلاً آخر من أشكال مذهب الشك من حيث قيمة المعلومات .

ثانياً: اصطلاح بعض العلماء على الحقيقة الناتجة من التجارب باسم «الحقيقة النسبية» لأن لها جانب احتمالية وهي لاتوجب اليقين وهذا في مقابل الحقيقة الرياضية التي توجب القطع واليقين التي اصطلحوها عليها باسم «الحقيقة المطلقة» .

وقد سبق لنا القول ان الحقيقة النسبية بهذا المعنى - اي بمعنى وجود الحقيقة الاحتمالية في بعض العلوم - هي مورد قبولنا وموافقتنا .

ثالثاً: ان النظرية النسبية التي مر ذكرها تتعلق بنسبة الحقائق الذهنية وهي ما ينافش في الفلسفة . ولكن هناك بعض العلماء الفيزيائيين والرياضيين يعتبرون الواقع والظواهر الفيزيائية نسبية ، ومن الواضح ان هذه النسبية الفيزيائية لا علاقة لها بالنسبة الفلسفية السابقة .

ومن المناسب هنا ان نذكر حديثاً مختصراً يدور حول مسيرة العقائد والأراء منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الراهن فيما يتعلق بهذا الموضوع وسوف لن نتعرض لعقائد الفلسفه الهندو ولا الصينيين الذين عاصروا المرحلة اليونانية القديمة لأن لهم افكاراً تشبه افكارهم .

ظهور مذهب السفسطة في اليونان :

كانت اليونان - حوالي القرن الخامس قبل الميلاد - تتمتع بمدنية

رفيعة، وقد ظهر في هذه البلاد فلاسفة وعلماء عظام ونشأت مدارس فلسفية مختلفة، وتصارعت العقائد والأراء المتباعدة في المسائل الفلسفية، وصيغت نظريات متعددة في تفسير الكون. واشتملت الحيرة على بعض العلماء فراحوا يعذّون كل الادراكات والأراء البشرية - وحتى البديهيات الاولية - شيئاً باطلاً وخالياً مفضلاً عن التفكير. كل قيمة لا يُدركها ويُعتبرون المعلومات كلها عبئاً، ومن هنا نشأ مذهب السفسطة.

وقف في وجه هؤلاء السقراطيون ولاسيما ارسطو، ففضحوا مغالطاتهم وأثبتوا قيمة المعلومات وأنها ليست عبئاً، وأن الإنسان يملك قوة يستطيع أن يدرك بفضلها الأشياء كما هي موجودة في الواقع، وأن الإنسان إذا وجّه فكره في السبيل الصحيحة فإنه يستطيع أن يصل إلى ادراك الواقع كما هو.

ودّون ارسطو المنطق لهذا الغرض وهو أن يكون ميزاناً ومقاييساً للتفكير السليم، واعتبر البرهان في المنطق مؤدياً إلى نتيجة «يقينية»، أي أنه ادراك مطابق للواقع، واعتبر المحسوسات والمعقولات معاً ذات قيمة في تحصيل اليقين بوساطة البرهان، أي أنه يصرح بالقيمة اليقينية للأدراك الحسي والأدراك العقلي معاً، وبهذا يكون قد وضع الحجر الأساسي للفلسفة اليقينية «الدجائية».

مذهب المشككين:

في تلك الفترة ذاتها نشأ مذهب آخر هو مذهب المشككين «السيتيسية». ويبطن اتباع هذا المذهب أنهم سلكوا سبيلاً وسطى فلامهم قائلون بما يقول به السوفسطائيون من انكار أي واقع وراء ذهن الإنسان، ولاهم قائلون بما تقول به الفلسفة اليقينية من أنه يمكن الظفر بادراك الأشياء كما هي في الواقع ونفس الامر.

ويُدعى اتباع هذا المذهب ان ادراك الانسان لامور العالم متوقف تماماً على الوضع الخاص لذهن الشخص المدرك، وان ما يفهمه كل انسان من امور العالم فهو كما يقتضيه وضعه الذهني وليس كما هو في الواقع، فلعل هذه الاشياء التي ندركها كيفية خاصة في الواقع ونحن ندركها بكيفية اخرى حسب ما يقتضيه وضعنا العقلي.

ويذكر بيرون - مؤسس هذا المذهب - عشرة ادلة لنفي القيمة اليقينية لادراكاتنا، ومن جملتها «تأثير البيئة الزمانية والمكانية، وكيفية تركيب القوى المدركة في الشخص المدرك، فيما ندركه» ويثبت بهذا ان ادراكنا للأشياء يتوقف على سلسلة من العوامل الخارجية وعلى مجموعة من العوامل الداخلية، وبتغيير هذه العوامل تتغير تلك الادراكات ايضاً. اذن لا بد لنا ان لا ندعى اننا ندرك الاشياء كما هي عليه في الواقع وإنما لا بد من القول اننا ندركها حسب ما يقتضيه تركيب القوى الادراكية فينا، متأثرين في ذلك بالبيئة الخاصة التي تكتنفنا. اما ماهي الحقيقة؟ فالجواب لانعلم.

وتزعم هذه الجماعة ان الطريق الصحيح الذي يجب على الانسان ان يسلكه في جميع المسائل هو الامتناع عن ابداء أي رأي يقيني، ولا بد من مواجهة جميع المسائل الفلسفية والعلمية وحتى الرياضية بالاحتمال والتردد. وبهذا فقد وضعت اسس فلسفة المشككين في مقابل الفلسفة اليقينية.

وبهذا فقد انقسم الفلاسفة المؤمنون بواقعية الكون والعالم (وهم في مقابل السوفسطائيين الذين لا يُعدون ضمن الفلاسفة) منذ اقدم العصور التاريخية الى فتدين متميزتين :

١ - فئة اليقينيين : وهم الذين يقولون بامكانية تحصيل العلم المطابق للواقع، اي انهم يعتبرون ذهن الانسان ممتداً بخاصية

تجعله قادرا على ادراك الاشياء كما هي عليه في الواقع، وهم يقولون بسلسلة من القواعد المنطقية التي تصون مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

٢ - فئة المشككين: وهم المنكرون لهذه الخاصية وفي الحقيقة فهم متربدون في المعلومات البشرية.

ولكن اصحاب الفلسفة اليقينية اعتبروا - فيما بعد - شبهات المشككين نوعا من السفسطة واعتبروا المشككين ضمن السوفسطائيين ولم يفرقوا بين «السوفسطائي» و«المشكك»، وراحوا يطلقون اسم الفيلسوف فقط على من يتصف بما يأتى:

اولا: ان لا يعد العالم عبئا في عبئ وخيالا باطلأ.

ثانيا: ان يعتبر الظفر بحقائق الكون ممكنا وميسرا.

عقيدة القدماء:

وهاتان الناحيتان واضحتان تماما في التعريف الذي وضعه القدماء للفلسفة (معناها العام) فهم يقولون:

«الفلسفة عبارة عن العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية».

ويحسن الالتفات الى ان هذا القيد «بقدر الطاقة البشرية» انا هو للإشارة الى هذه الملاحظة وهي ان الانسان منها استطاع ان يوجه فكره نحو كشف الحقائق، ولكنه من ناحية اخرى تبقى حقائق العالم غير متناهية مع ان الاستعداد الانساني محدود، وهذا فان الانسان لا يوفق الا لاكتشاف قسم من حقائق العالم فقط ولن يتمكن من الاحاطة بالكل ابدا.

ولما كان الال馑اء سائرين حسب الاسلوب اليقيني ، اي انهم يفسرون الادراك بأنه انكشاف العالم الخارجي للذهن المدرك ، فلهذا يعرفون الفلسفة من حيث الغاية التي يقصد إليها الفيلسوف بقولهم : « الفلسفة هي صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهاها للعالم العيني ». .

يقول الشاعر :

« كل انسان كسب من المعرفة زادا
 فهو عالم بذاته قابع في احدى الزوايا »

وبعد انفراط مذهب المشككين - الذي استمر طيلة ثلاثة او اربعة قرون بعد الميلاد - فان جميع الفلاسفة - الاوربيين والمسلمين - يسيرون حسب المنهج اليقيني ، ولم يتزدد احد منهم في قيمة الادراكات ، واستمر هذا حتى دخلت اوربا في القرن السادس عشر فما بعد ووقيعت فيها حوادث وتحولات في مختلف المجالات العلمية وسلط الضوء من جديد على مسألة قيمة المعلومات .

وفي هذا التحول الجديد في اوربا اعيد النظر في علوم الفلك القديمة وفي الاقسام المختلفة من الطبيعيات ثم خطوا بخط البطلان على مواضع كانت تقع موقع القبول والتسليم من جميع العلماء لالاف السنين ولم يكن يخطر على بال احد خلافها قبل ذلك ، واصبح من المسلم في هذا العصر انها لم تكن سوى اخطاء بشرية ، وادى هذا الامر الى ان تفقد العلوم اعتبارها السابق واتضح بهذا بعض العجز البشري للوصول الى الواقع .

والوضع الذي كان في اليونان القديمة - في القرن الخامس قبل الميلاد - والذي ادى الى ان يسلب علماء تلك البلاد اعتمادهم من

العلم وان يتمسكون بالسفسطة قد عاد بنفسه تقريرا في اوربا خلال هذه القرون الحديثة، وظهر في اوربا - كما نعلم - المثاليون من قبيل بركلی وشوبنهاور (Schopenhauer) وهم يظهرون آراءا تشبه آراء بروتاغوراس (Protagoras) وجور جیاس (Gorgias) من السوفسطائيين في اليونان القديمة، وظهرت مذاهب ومسالك في باب قيمة المعلومات تنتهي في نتائجها الى مذهب المشككين التابعين لبيرون من قبيل مذهب النسبيين المحدثين - الذي مر علينا شرحه - ومذهب النقد «كريتي سيسم» ومذهب المادية الديالكتيكية في باب قيمة المعلومات كما اشرنا اليه من قبل وسوف نوضحه اكثر فيما بعد.

وادي هذا الامر الى ان تتخذ الفلسفة الاوربية - في القرون الاخيرة - العلم محورا لها ونهض العلماء بدراسات متنوعة في هذا الحقل، ويعکن القول انه - في هذه المرحلة الجديدة - قد نسخ الاعتقاد بالقيمة المطلقة للمعلومات كما كانت عليه في الماضي .

وهذا استعراض مختصر لنظريات العلماء المحدثين:

نظريّة ديكارت:

إختار ديكارت (Descartes) « ١٥٩٦ - ١٦٥٠ م » واتباعه سبيل اليقين اقتداءً بارسطو، مع بعض الاختلاف، وهو ان ارسطو واتباعه يعتبرون المحسوسات والمعقولات معا محصلات لليقين، ويجيز المنطق الارسطي استعمال المحسوسات والمعقولات في باب « البرهان »، اما ديكارت فهو يعتبر المعقولات وحدها محصلة لليقين واما المحسوسات والتجربيات فليس لها الا قيمة عملية .

ووضع ديكارت منطقا في مقابل منطق ارسطو يعتمد فيه على المعقولات فقط ولا يذكر التجربيات فيه ابدا.

ومع ان ديكارت يولي التجربة اهمية وقد كان هو بنفسه احد اصحاب التجربة الى حد ما ولكنه كان يعدها وسيلة فحسب لارتباط الانسان بالخارج للافادة منها في الحياة وليس لها اي دور في كشف الحقيقة .

وهو يقول - حسب ما ينقل المرحوم فروغى - :

« ان المفاهيم التي ترد الذهن من الخارج بوساطة الحواس الخمس لانستطيع ان نطمئن الى ان لها مصداقاً حقيقياً في الخارج ، واذا كان لها مصداق فليس من المؤكد ان الصورة الموجودة في اذهاننا مطابقة للشيء الخارجي ». .

ويقول ايضاً:

« اني ادرك ان الحرارة تبعث من بعض الاجسام واظن ان الحرارة التي فيها تشبه الحرارة التي هي موجودة لدى ، والحال اني لا استطيع الا ان اعتقد بان في ذات النار شيئاً يوجد الاحساس بالحرارة في ولكن لا ينبغي لي ان اخذ من هذا الاحساس عقيدة فيما يتعلق بـ «حقيقة الاشياء» وذلك لأن الادراكات الحسية في الانسان ليست الا لتمييز المفيد من المضر ولتعيين المصالح وليس هي وسيلة للظفر بالحقائق ». .

ويزعم ديكارت ان الشكل والبعد والحركة فقط هي الحقيقة من احوال الجسم لانها - حسب رأيه - وحدتها المعقولة والفطرية التي لم تأت عن طريق الحس ، اما سائر حالات الجسم التي يسميها بالحواسين الثانوية فهو يعتبرها سلسلة من الصور الذهنية التي جاءت نتيجة لسلسلة من الحركات المادية الخارجية ونتيجة لارتباط الانسان بالخارج من قبيل اللون والطعم والرائحة وغيرها . وهو يقول :

« وفروا لي بعد الحركة وانا اصنع لكم العالم ». .

ويقول المرحوم فروغى :

« لقد بين ديكارت - بطريقة علمية - ان محسوسات الانسان لا تطابق الواقع وانما هي وسيلة فقط لارتباط الجسم بالعلم المادى وهي تقدم لنا صورا من العالم لاحقيقة لها ، والحقيقة شيء آخر، فمثلا تسمع الاذن غناء ولكن الصوت لاحقيقة له ، ولو كانت الاذن تدرك الواقع لاستطاعت ان تدرك فقط الحركات التي في الهواء او في الاجسام الاخرى ». .

ويقول ايضا :

« ان ديكارت يعتبر المفاهيم الفطرية فقط اساسا للعلم الواقعى ». .

ويقول ديكارت :

« ان الصور التي في اذهاننا على ثلاثة اقسام :

القسم الاول : الفطريات وهي تلك الصور المرافقة للفكر وللتحولات الفكرية او هي القاعدة للتفكير.

القسم الثاني : المجهولات وهي الصور التي تخلقها قوة التخيل في الذهن .

القسم الثالث : الخارجيات وهي تلك الصور التي ترد الى الذهن بوساطة الحواس الخمس .

فالصور التي تخلقها المخيلة لا اعتبار لها، اما المفاهيم التي ترد الى اذهاننا من الخارج فلا نستطيع ان نطمئن الى ان لها مصداقا حقيقيا في الخارج ، واذا كان لها ذلك المصدق فليس من المؤكد ان

الصور التي في اذهاننا تطابق ذلك الامر الخارجي ، كما نلاحظ ذلك في صورة الشمس في اذهاننا فمن المقطوع به انها غير مطابقة للواقع لاننا حسب المعلومات الفلكية المتوفرة نعلم ان الشمس تساوي آلاف المرات ارضنا التي نعيش عليها مع ان صورتها في اذهاننا لتساوي حتى مساحة الكف الواحدة » .

ويقول في شرح معنى الفطريات :

« اما الفطريات فهي التي تدركها عقولنا بالبداهة وهي صحيحة يقينا ولا يتطرق الخطأ فيها الى اذهاننا ابدا من قبيل الشكل والحركة والابعاد (من الامور المادية الصرفة) والعلم والجهل واليقين والشك (من الامور العقلية المحسنة) والوجود والمدة والوحدة (من الامور المشتركة بين المادة والعقل) .

ويتحدث ايضا عن الفطريات فيقول :

« ان كل انسان يحكم بوجود نفسه بالبداهة والوجdan وكذلك بالنسبة الى ادراكه ان للمثلث ثلاث زوايا وان الكرة ليس لها إلا سطح واحد وان الشيئين اذا ساوى كل منها شيئا ثالثا فانهما متساويان » .

وبيني ديكارت اساسه في الاهيات والطبيعتيات على الفطريات والمعقولات الصرفة فقط ويسير حسب اسلوب منطقي خاص به وله آراء ونظريات خاصة في النفس والجسم وذات الله سبحانه واثبات ان العالم غير متناه وغيرها من الامور.

وقد اتفى اثر ديكارت جماعة من الفلاسفة الذين جاءوا بعده من قبيل ليپتنس (Leibniz) ومالبرانش (Malabranche) واسبينوزا (Spinoza) وذلك في باب المحسوسات وفي عدم كون المحسوسات

من جملة الحقائق، وكذلك في رأيه في المقولات والفتراء وفي كونها يقينية مع بعض الاختلافات اليسيرة.

ويطلق على هذه الجماعة اسم «العقلين» لأنهم يقولون بالقولات غير المعتمدة على الحس.

وتتلخص عقيدة هؤلاء العلماء في أن للمعلومات قيمة يقينية وعلمية، أما المحسوسات فليس لها سوى قيمة عملية.

نظريّة الحسين:

والحسيون يقفون في مقابل العقلين وصحيح انهم بخلافون أولئك في الامور الفطرية، وهذا الخلاف هو الذي يميزهم منهم وهو الذي اوقع الجدال بينهم ودعا الى تأليف الكتب من الطرفين ليثبت كل منهم نظريته ويدحض النظرية المخالفة، ولكنهم يوافقون العقلين في نفي قيمة المحسوسات تلك العقيدة التي اعلنها ديكارت.

ويعتبر جون لوك (١٦٢٢ - ١٧٠٤ م) الانجليزي زعيم الحسين وهو من اكبر علماء اوربا وله نظريات مهمة في علم النفس، وهو يتحدث عن المحسوسات فيقول:

«ليس من المعمول انكار الموجودات المحسوسة، ومن الواضح ان اليقين فيها ليس كال悒ين بالنسبة الى المعلومات الوجدانية (وهي الاشياء التي يصدق الذهن بها بغير وساطة، النسبة بين الموضوع والمحمول كعلم النفس بوجود ذاتها وان الثلاثة تساوي اثنين بالإضافة واحد وان المثلث غير المربع) ولا كال悒ين الحاصل في الامور العقلية (وهي الاشياء التي يحتاج الذهن - لكي يدرك النسبة بين الموضوع والمحمول - الى تصور معان اخرى، وهي من قبيل ان مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين او ان للعالم مبدعا). ويمكن

عدها من وجهة النظر العلمية والفلسفية في زمرة الظنون، ولكننا في امور حياتنا الدنيوية لابد لنا من اليقين بحقيقة المحسوسات.

ويرى لوك رأي ديكارت في باب تقسيم خواص الجسم، وهو يقول:

«الخواص على قسمين: فبعضها ذاتي للجسم ولا ينفك منه ونسميه بالخواص الاولية كالجمل والبعد والشكل والحركة او السكون، وبعضها خواص لا ترتبط بذات الجسم وانما هي اعراض واحساسات توجد في الذهن بوساطة الخواص الاولية كاللون والرائحة ونسميهما بالخواص الثانوية».

وهنا يرد اشكال يتلخص في اننا اذا اعتبرنا كل معلوماتنا عن العالم الخارجي (حسب وجهة نظر جون لوك) متوقفة على الحس، والمفروض ان الحس ليس له قيمة يقينية، اذن من اي طريق نحن نستطيع ان نصدر حكمتنا بان بعض خواص الاجسام ذاتية لها وبعضها عرضية؟ ويعبرة اخرى بعضها حقيقة لها واقع في الخارج وبعضها الاخر ذهني محض بينما قد ادركناها جميعا بوساطة الحس؟ ولای سبب لاتكون الخواص الاولية ذهنية خالصة مثل الخواص الثانوية؟

وحاول بعض العلماء -من قبيل جورج بركلي وهو من وافق جون لوك في عقيدته في باب «اصالة الحس» - بهذا الاشكال ان يحمل لوك على اعتبار جميع المحسوسات من الامور الذهنية. وعلاوة على هذا نقول: انه بناءً على اصالة الحس التي يعلنها لوك فمن اي طريق نحن نستطيع ان نضفي القيمة اليقينية على سلسلة من المعلومات التي يسميهما بالوجوديات او البدويات، وكذلك المعلومات

الاخرى التي يطلق عليها الامور العقلية والاستدلالية؟ (ما مرت
الإشارة اليها عند نقل كلامه)

أيمكن بناء على اصالة الحس - مع الاعتقاد بان الحس ينطوىء في
عمله - ان نصفى القيمة اليقينية على غير المعلومات الحضورية (وهي
علم النفس بذاتها وفكرها وافعاتها وقوتها)؟

وعلى اية حال فان عقيدة الحسين في باب المحسوسات تشبه
عقيدة العقليين، وهم جميعا ينكرون ان تكون لها قيمة علمية
ونظرية. ولا يوجد بين الفلاسفة المحدثين - ولاسيما منذ القرن
الحادي عشر فما بعد - فيلسوف واحد يتبنى نظرية القدماء فيما يعود
إلى المحسوسات.

وشاعت في اوربا - في القرن التاسع عشر «النظرية الذرية»
(Atomism) التي وضعها في القرن الخامس قبل الميلاد
على يد ديمقراطيس في اليونان، واصبح واضحا ان الجسم - على
خلاف ما كان يعتقد القدماء - ليس واحدا متصلا كما يبدو لاول
 وهلة وانما هو مركب من ذرات متناهية في الصغر وهي التي تكون
الجسم الواقعي. وتختلف الاجسام وتنوع باختلاف شكل ومقدار
ووضع ذراتها، وتلك الذرات دائمًا هي في حالة حركة. ولا يوجد
منشأ للسمع والبصر وسائل الاحساسات سوى تلك الذرات. اما ما
ندركه من لون او طعم او رائحة او صوت عن طريق الحواس فليس
لها واقع خارجي وانما هي مجموعة من الحالات الذهنية التي تمثل
التأثيرات المختلفة للذرات.

وحسب قول بعض العلماء:

«فإن الطبيعة لالون لها ولارائحة ولاصوات وانما نحن الذين

صنعنا لها أشعة الشمس الذهبية ونكهة الورد العطرة وغناء البلبل الشادي ». .

وديقراطس نفسه يصرح بان الصور التي تنقلها حواسنا عن الاشياء لا يصح ان تؤخذ دليلا على واقعية الاشياء الخارجية واما هي تمثل التأثيرات المختلفة للذرات التي تخرج من الاجسام وتتدخل الى حواسنا.

وينقل عن ديقراطيس قوله :

« ان الشيء ذا الطعم الحلو قد اصبح حلوا بالاعتبار والاتفاق وكذلك المر والحار والبارد واللون فانها جميعا قد اصبحت بهذا الشكل لاعتبار الناس لها واتفاقهم عليها، واما اذا اردنا الحقيقة فان هذه ليست إلا ذرات وفراغات ».

ومن جملة العلماء الحسينين الذين ينكرون نظرية ديكارت واتباعه فيما يتعلق بالمعقولات المحسنة ويقولون باصالة الحس ويعتبرون المعلومات كلها معتمدة على الحس تبعا لجون لوك - من جملة هؤلاء جورج بركلي (George Barkeley) « ١٦٨٥ - ١٧٥٣ م » ودافيد هيوم (David Hume) « ١٧١١ - ١٧٧٦ م ».

وقد اندفع هذان العلما في نفي قيمة المحسوسات التي يظننان انها اساس العلم اكثر من ديكارت وجون لوك ، فمثلا كان ديكارت يقول ان البعد والشكل والحركة في الجسم (وهي الخواص الاولية) حقيقة لأنها كما يعتقد متعلقة وليس محسوسة ، والشيء الذي هو غير حقيقي اما هو الخواص الثانوية من قبيل الصوت والطعم واللون والرائحة التي هي محسوسة ، ولكن هذين الشخصين قد افطرا فزعا ان الخواص الاولية مثل الخواص الثانوية ليست حقيقة ، ومع انها

يعتبران الحسن اساس العلم ولكنها لا يضفيان على الادراكات الحسية اية قيمة ، بل هما ينكران حتى الوجود الخارجي للمحسوسات .

نظريّة كانت :

ان للفيلسوف الالماني الشهير كانت (Kant) « ١٧٢٤ - ١٨٠٤ » نظريّات مهمّة فيها يخصّ قيمة المعلومات وسائل مسائل العلم . ويعدّ كانت من الطراز الاول من فلاسفة اوربا ويثق الاوربيون ثقّة عظيمة بفلسفتها ، فيقول مثلاً احد العلماء الاوربيين منها بفلسفته :

« تحسب انها جبل قد شيد من الفلسفة ». .

ولما كانت فلسفة كانت ت النقد العقل وفهم الانسان وتعين لكل من العقل والحسن حدودهما وتوضح الامور القابلة للمعرفة وتفصلها عن المواقسيع غير القابلة للمعرفة ، لذلك فهي تسمى بفلسفة النقد (كريتي سيسم) يقول المرحوم فروغى :

« بدأ فرنسيس بيكون (Fr Bacon) بنقد العلم والفلسفة - في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الاول من القرن السابع عشر - وواصل جون لوك نفس المسيرة واقتحم الميدان بركلّي باسلوب اخر ، وعمق اسس هذا الاسلوب واوضحها دافيد هيوم ، وكان هؤلاء جميعاً من الانجليز ، ثم ورد الساحة كانت الالماني باشارة من هيوم وفتح صفحة جديدة من المعرفة وذلك باصلاح الاخطاء واصلاح النقص ». .

والقسم الاعظم من دراساته مقصور على مسألتين اخرين (هما سبيل الحصول على العلم - وحدود العلم) من مسائل ثلاث ذكرناها في اول هذه المقدمة وسوف نعود الى تفصيلها في المقالة الخامسة ان شاء الله .

ويمكن توضيح نظرية كانت في قيمة المعلومات بثلاث نقاط:

اولاً: الفلسفة الاولى: يقول كانت إن مسائل الفلسفة الاولى لا يمكن ان تقع موضوعاً للعلم، وكل ما قبل بشأنها لحد الآن لم يكن علماً وإنما هو تسطير الفاظ ونسج خيالات، اذن قيمة المعلومات في الفلسفة الاولى التي كان يسميها ديكارت واتباعه باليقينيات إنما هي صفر تماماً، ولكن هذا من باب السالبة بانتفاء الموضوع اي ان كل ما قيل في هذا المجال ليس علماً وإنما هو الفاظ مؤلفة لأن حصول العلم يتوقف على مجموعة من الشروط وهي غير متوفرة في الفلسفة الاولى.

ثانياً: الرياضيات: ويعتبرها كانت من اليقينيات وهو يشرح السر في كونها يقينية بقوله: ان الموضوعات الرياضية مخلوقة العقل والذهن الانساني بشكل محض (على عكس الموضوعات الطبيعية او مواضيع الفلسفة الاولى التي تدعى حل المسائل المتعلقة بها)، فمثلاً يفرض الذهن اموراً من قبيل الدائرة والمثلث والمرיבع وغيرها ثم يعين لها خواص معينة، ولما كانت هذه المواضيع صناعة العقل نفسه فكل حكم يصدره العقل عليها حينئذ لابد ان يكون يقينياً.

ويزعم كانت ان منشأ ظهور المفاهيم الرياضية هو الفطرة، وهو لا يعتقد بان منشأها الحس والتجربة على العكس من الفلاسفة القائلين بالمنشأ الحسي للمفاهيم الرياضية.

وتشمل نظرية كانت في الرياضيات على جهتين:
الاولى: ان الكميات - التي هي موضوع الرياضيات - ليس لها وجود خارجي ووجودها ذهني فحسب.

الثانية: ان المفاهيم الرياضية تنشأ من العقل بلا وساطة وهي لاتعتمد على الحس اطلاقاً.

ويعرض العلماء على نظرية كانت هذه من ناحيتها، وحسب تفسير كانت هذا لا يمكن اثبات كون الرياضيات يقينية كما سوف يأتي في المقالة الخامسة وإنما لابد من البحث عن سبيل آخر.

ثالثا: الطبيعتين: وشرحه لها مفصل مبسوط، وملخصه ان ذهن الانسان قادر فقط في الامور الطبيعية على ادراك الاعراض والظواهر «الفنومونات» (Phenomen) التي تأتي عن طريق الحس، والعقل عاجز عن ادراك الذوات «النومونات» (Noumen) التي هي موضوع الاعراض والظواهر. وفي مورد الظاهر ايضاً فان العقل الانساني - بتركيبه الخاص - يضفي اشكالاً وصوراً خاصة على الاشياء، ولا يمكن الاطمئنان الى ان الواقع ونفس الامر هو بهذا الشكل وهذه الصورة الظاهرة لعقولنا ام لا!

ويقول كانت ان الحواس تعطي العقل مواد الوجودانيات والمعلومات ثم يمنحها العقل التنظيم والانسجام من نفسه ويعطيها الصورة ويجعلها مؤهلة للادرارك. ويواصل حديثه قائلاً: ان كل ما يتصوره الانسان فهو يتصوره خلال الزمان والمكان، وليس من الممكن له ان يدرك شيئاً من امور العالم منفصلاً عن هذين الطرفين. ولكن الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي وإنما هما كييفيتان لذات العقل وصور يمنحها العقل لمحاساته، واذا لم يصف العقل هذا النظام من نفسه لم ترد الذهن إلا مجموعة من التأثيرات المبعثرة المتفرقة غير المتراقبة، وبالتالي فان العقل لا يستطيع ان يتصور شيئاً محدداً. فمثلاً نحن نملك صورة واضحة عن الشمس مع ان الذي يرد الى اذهاننا بوساطة التأثيرات الحسية اما هو الحرارة والضوء واللون كل على حدة، ولو لم يقم الذهن - بما يتمتع به من خواص - بتعيين ظرف مكاني وزماني لهذه الامور، ولو لم يربط بينها لم يظفر بتصور

واضح للشمس. ويقول في مقام التشبيه: « نحن نشبه المعلوم بالغذاء الذي لا بد ان يدخل البدن ويحل محل ما يتخلل منه، وهذا الهدف لا بد من ادخال الطعام الى المعدة من الخارج وعندها لا بد للمعدة وسائر اعضاء الجهاز الهضمي من ان تضيف الى الطعام المعرفات من نفسها لكي تهضم ذلك الطعام، اذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والمعارف بمنزلة الزمان والمكان » .

هذا الحديث مختص بالوجودانيات او التصورات الاولية التي لدينا عن الاشياء (الاعراض والظواهر). اما اذا اردنا ان نتخد الاشياء موضوعا للحكم وان نصوغ لها قوانين علمية وكلية فلابد حينئذ من تدخل مجموعة من العقولات الاخرى التي هي صناعة الذهن تماما ولم تأتنا من طريق الحس، وهي تضفي عليها صورة القانون العلمي الكلي. وهذه القوانين التي تدخل تحتها كل المعلومات اثما هي مخلوقة الذهن، ولعل هناك قوانين اخرى هي التي تحكم الاشياء في الواقع ونفس الامر.

وهذا كلام واضح ومفصل. ومن جملة هذه القوانين - حسب رأي كانت - قانون العلة والمعلول. يقول كانت بحق هذا القانون : « ان علاقة العلة والمعلول قد صنعتها العقل، وليس من المعلوم ان ترتب المعلول على العلة واجب في عالم الواقع ».

والخلاصة فما عدا مجموعة من الآثار المتغيرة الجزئية المبعثرة التي ترد الى اذهاننا من طريق الحواس فان ادراكتنا للعالم الخارجي يكون بوساطة مجموعة من المعلومات والمفاهيم والقوانين التي تصوغها عقولنا وتحيرنا على ان ندرك العالم بهذه الاشكال والصور وفي ظل هذه القواعد والقوانين. ولكن بحوث مستفيضة في هذه المفاهيم والقوانين وفي كيفيةها ومنتجتها وترتيبها.

يقول المرحوم فروغى :

« يقول كانت في تحقيق هذه المسألة: انى قد غيرت الاسلوب الذي سار عليه الفلاسفة الآخرون، وفعلت ما فعل كوبرنيك (Copernic) في موضوع هيئة العالم حيث رأى اننا بهذا الفرض - وهو اننا مركز العالم، والشمس والسيارات الأخرى كلها تدور حولنا - نخلق لأنفسنا مشكلات ومصاعب، وهذا فهو قد عكس الفرض وقال ان الشمس هي المركز ونحن ندور حولها، وبهذا وجد تلك المشكلات قد حلّت .

اما انا فقد لاحظت ان الانسانية تعتقد حد الآن ان الاشياء هي الاصل وان عقولنا تجعل ادراكاتنا تابعة لواقع تلك الاشياء، اي انها تجعلها مطابقة لها، ومن هنا ينشأ الاشكال وهو كيف يمكن ان تكون احكاماً تركيبية من الاشياء الخارجة عن الذهن مع المعلومات القبلية (الفطرية)؟ (معنى الاحكام التركيبية هو تلك الاحكام التي يكون موضوعها ومحموها مفهومين مختلفين). وهذا فقد فرضت انا ان اذهاننا تجعل الاشياء مطابقة لادراكتها؛ اي نحن لا يعنينا ان تكون ادراكاتنا الفعلية مطابقة لواقع الاشياء اولاً تكون، لاننا لانستطيع ان نحيط علماً بذلك، واما الذي نعلم هو اننا ندرك الاشياء كما يقتضيه وضع عقولنا، وبهذا فقد حلَّ الاشكال ».

ومن الواضح ان هناك فرقاً هائلاً بين فرضية كوبرنيك في هيئة العالم وفرضية كانت في باب قيمة المعلومات لأن فرضية كوبرنيك قد حلّت المشكلات المستعصية في وجه علماء الفلك، واما فرضية كانت فعلاً على انها تتضمن اشكالات تستعصي على الحل فان جميع الاشكالات التي يهرب منها الفلاسفة - ومن جملتهم كانت - قد أصبحت اشد وأكدر، وذلك انَّ كانت لا يرضى ان تنسب اليه

السفسطة ومذهب الشك، بينما هذه الفرضية التي جاء بها تؤدي على أقل تقدير - إلى مذهب الشك. وعلاوة على هذا فإنه ليس فرضاً جديداً لأن بروتو غوراس - السوفسطائي المعروف في القرن الخامس قبل الميلاد - قد بيّن قبل كانت بالفين وثلاثمائة عام بقوله:

«الإنسان هو مقياس كل الأشياء».

ومن ناحية فإن كانت كان يتردد في ترتيب المعلول على العلة في العالم الواقعي ولكنه من ناحية أخرى يقول:

«صحيح أننا ندرك بحواسنا الاعراض والظواهر، ولكننا نحن نعلم أنه لا بد لها من مُظاهر. إذن قطعاً توجد ذات تكون هذه الاعراض مظاهر لها».

وهنا يرد الأشكال المعروفة لشوبنهاور فهو يقول:

«بعد أن بيّنت في نقدك أن العلية والمعلولة صنيعة الذهن فأي دليل تحكم بوجود ذات في الخارج تكون علاً هذه المظاهر؟»

وهذا صحيح لأنه إذا اعتقد شخص بأن العلية والمعلولة صنيعة الذهن وأنه ليس من الواجب أن يترتب المعلول على العلة في العالم الواقعي فلا وجه للاعتقاد حينئذ بلزوم وجود العالم الخارجي ليكون منشأ للتأثيرات الحسية.

والعجب أن المرحوم فروغி يقول:

«كان حكماً نا يقولون إن الحكم هي العلم بالحقائق في حدود الطاقة البشرية، وكانت كان يحاول - في الواقع - أن يعين حدود الطاقة البشرية».

وقد اتضح بما قلناه لحد الآن أن رأي القدماء في باب قيمة المعلومات يقع في النقطة المقابلة لرأي كانت، فمذهب القدماء كان

مذهب الجزم واليقين، اما كانت فقد سلك سبيل الشك. ويضرر القدماء في موضوع الوجود الذهني على ان ماهية الاشياء توجد في الذهن كما هي موجودة في الخارج، ولكن كانت يقول ان كل ما ندركه فهو كما يقتضيه وضمنا العقلي ، اما ان الواقع هو بهذا النحو ام لا ؟ فالحواب : لستنا ندري .

ويصل كانت في نقهء الى الحد الذي يتعدد فيه بالنسبة الى وجود قانون العلة والمعلول في العالم الخارجي ، ولكن القدماء يصرحون مرات عديدة بان التردد او انكار هذا القانون في العالم الخارجي يستلزم نفي الفلسفة وبطلاز كل العلوم والسقوط في جبائل السفسطة .

والمقصود من جملة القدماء السابقة الذكر: « الى الحد الذي يستطيعه الانسان » الواردة في تعريف الفلسفة هو الاشارة الى هذه الملاحظة وهي ان حقائق العالم لانهاية لها، اما الاستعداد البشري فهو محدود، وعلى هذا فلا يستطيع الانسان الالام إلا بجانب من حقائق الكون فقط.

والعلم بالكل لن يكون من نصيب احد. اما كانت فهو يقول ان اليد البشرية لتقصير عن الوصول الى حقائق الكون. وبعبارة اخرى فان القدماء يقررون بالعجز البشري من حيث الكم، ويتهم كانت البشرية بالعجز من حيث الكيف، وبين هذين فرق هائل جدا.

وجاء بعد كانت علماء كثيرون وأبدوا آراءهم وعقائدهم في باب قيمة المعلومات ولكنهم لم يضيفوا شيئاً جديداً الى ما نقلناه ضمن استعراضنا لعقائد الاشخاص السابق ذكرهم، وكل واحد منهم قد سلك طريقاً خاصاً في تناول البحث ولكنها توصل في النهاية الى واحدة من تلك النتائج التي تقدم ذكرها.

نظريه هنري برجسون:

لما يُكِن النَّظر مِنْ بُعْدِ إِلَى نَظَرِيَّةِ الْعَالَمِ الْعَارِفِ الْفَرَنْسِيِّ هنري برجسون (Henri Bergson) (١٨٥٩ - ١٩٤١ م) فهو يعتقد بفلسفه يقينية مشربه بالعرفان. ولبرجسون رأي في العقل يشبه رأي ديكارت في الحس حيث قال: ان الحواس ليست وسيلة لكشف الحقائق وإنما هي وسيلة لایجاد الارتباط العملي بالعالم الخارجي. ويقول برجسون: ان الحس والعقل ليسا وسيلة لكشف الحقائق، بل توجد وسيلة اخرى لاكتشاف الحقيقة وتلك هي «الاستبطان» او «الشهود الباطني»، وهو يعتبرها اعلى مراتب العقل. ويواصل برجسون حديثه قائلاً: ان الانسان يستطيع بتفكيره في «ذاته» وبيشادته الداخلية «لنفسه» ان يجد طريقه الى الحقيقة المطلقة ويستطيع ان يصل الى الفلسفة الاولى التي تأخذ على عاتقها شرح الحقائق المطلقة عن هذا الطريق فقط.

وفي الختام يحسن بنا التنبية الى هذه الملاحظة وهي اننا نستطيع ان نتناول موضوع قيمة المعلومات من زاويتين احداهما من الناحية النظرية والاخري من الناحية العملية.

اما تناول قيمة المعلومات من الزاوية النظرية فهو يعني التحقيق في مدركاتنا ومعلوماتنا المنطبعة في اذهاننا اهي عين الواقع ونفس الامر ام هي غيرها؟

والفلاسفة ينظرون الى هذه الناحية في بحثهم لقيمة المعلومات، وهي الناحية التي ينفيها العلماء المحدثون منذ ديكارت ومن جاء بعده عن المحسوسات بقولهم ان الحس ليس وسيلة لكشف الحقيقة.

واما تناول قيمة المعلومات من الزاوية العملية فهو يعني التحقيق

في ان المعلومات وان كانت لاتكشف لنا الحقيقة ولكنها تهدينا في العمل، اي نحن نعلم ان هناك علاقة مباشرة بين ادراكاتنا والأشياء الخارجية، فمثلا هناك في الخارج كيفية معينة توجد فيها صورة اللون، وكيفية اخرى توجد في اذهاننا الصوت، ولهذا فنحن نستطيع ان نحصل بالخارج بوساطة هذه المعلومات وان نفيد منها عمليا، وبعبارة اخرى فان معلوماتنا اذا لم تستطع ان توقفنا على ماهية الاشياء الخارجية فهي على الاقل تتمكن من أن توقفنا اجمالاً على وجودها.

وهذا اللون من القيمة لا ينكره إلا السوفسقائيون، وقد مر علينا ان ديكارت والعلماء المحدثين الآخرين وان كانوا ينكرون القيمة النظرية للمحسوسات ولكنهم لا ينكرون القيمة العملية لها. وقد صرخ ديكارت وكانت بانه من غير الممكن انكار القيمة العملية للمحسوسات.

وبهذا يتضح ان جانبا كبيرا من ظنون الماديين لا يتمتع ب Basics رصين.

يقول الدكتور الاراني في كتب «المادية الديالكتيكية» فصل قيمة المعلومات:

«ان كانت - الذي هو زعيم مذهب اللاادرين (Agnosticism) - يقول: اننا لانستطيع ان نصل الى الحقيقة المطلقة، فهو اذن يقبل بوجود «الشيء بنفسه» ولكنه يقول انني افقد القدرة على الاتصال به ، وقد اجيب في الكتاب المسمى بـ «لودفيج فيورباخ» (Leudwig Feuerbach) بجواب متين على هذه الدعوى بقوله: ما دامت المواد الالية تصنع داخل بدن الحيوانات والنباتات فقط فنحن نستطيع ان نسميها بـ «الشيء بنفسه»، ولكنه عندما صارت تصنع الواحدة

منها بعد الاخرى بفضل علم الكيمياء فلابد ان نطلق عليها منذ الان « الشئ لنا » وذلك لأن عملنا الفكري قد اتصل بذلك الشئ بنفسه ». .

انه لابد من الاذعان بان الماديين يجهلون ما يجده في عالم الفلسفة والعلم ، وهم يتخيّلون انّ كانت وامثاله يعتقدون بعدم امكان الاستفادة عملياً من الحواس ولا بد من الغاء الحواس جيّعاً . وهم لا يعلمون ان كانت وغيره يفرقون بين الشئ نفسه والشئ لنا من الناحية النظرية فقط ولا يتدّ هذا ليشمل الناحية العملية . والفلسفه الذين اقتحموا موضوع القيمة العملية جيّعاً لا ينظرون الا الى الناحية النظرية وهم ليسوا قاصدين الناحية العملية .

وما ذكرناه في هذه المقدمة من آراء العلماء حول القيمة النظرية للمعلومات يمكن تلخيصه بهذا الشكل :

هذا هو قول السوفساتئين القدماء من قبيل بروتوغراسي وجورجياس والمثاليين المحدثين من قبيل بركلي وشوبنهاور .

هذا هو قول المشكين القدماء والنسيبيين المحدثين واتباع المادية الديالكتيكية .

إن جميع الادراكات البشرية لا حقيقة لها وكل المعلومات عبث وهراء .

نحن لا نعلم أ تكون الادراكات عين الحقيقة أم لا ، لأن كل الادراكات البشرية (وحتى البدويات الأولية والفلسفة والعلم الرياضية) تتوقف على كيفية تركيب الجهاز الادراكي للانسان ، وهي مختلفة في الأشخاص .

هذا هو قول أرسطو وأتباعه من اليونانيين القدماء وجميع الحكماء المسلمين.

هذا هو قول ديكارت ولينتس وعدد آخرين من فلاسفة أوروبا.

هذا هو قول كانت الألماني وأتباعه.

هذا هو قول جون لوك الانجليزي.

هذا هو قول هنري برجسون.

ان المحسوسات والمعقولات الأولية وما يكتسب ببراعة الأصول المنطقية فهي حقيقة.

إن كل فطريات العقل والمعقولات المكتسبة ببراعة الأصول المنطقية فهي عين الحقيقة، وأما المحسوسات فلسنا ندري أهي حقيقة أم لا؟ . والحواس ليست إلا وسيلة للارتباط العملي بالخارج وهي ليست وسيلة لكشف الحقيقة.

ان المعلومات الرياضية - التي هي صناعة الذهن - حقيقة، وأما المعلومات المتعلقة بالعالم الخارجي فلسنا ندري أهي حقيقة أم لا؟ .

إن الوجdanيات وما نظرف به عن طريق التفكير السليم فهو حقيقي، أما المحسوسات فلسنا ندري أهي حقيقة أم لا؟ .

إن للحس والعقل قيمة عملية فقط وهمما وسيلة للارتباط العملي بالخارج، أما وسيلة كشف الحقيقة فهي «الاستبطان».

كان هذا شرحا مختصرأً لمسير العقائد واتجاه الآراء فيها يتعلق بقيمة المعلومات منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الحاضر.

العلم والمعلوم - قيمة المعلومات

لابد من ادراج مسألة العلم والمعلوم ضمن المسائل الفلسفية التي هي من الدرجة الاولى من حيث الاهمية لأننا مادمنا موجودين فان اعتمادنا سيكون على العلم .

وينبغي لنا ان نلاحظ - في هذا المجال - دليل السوفسقائين ،
فهم يقولون أننا نبحث دائمًا عن العلم ثم نظر بالعلم ، أما نحن
فنقول أننا نبحث دائمًا عن المعلوم ثم نظر بالعلم ، والفرق كبير بين
هذين الكلامين .

وكما قلنا في المقالات الماضية فان العلم مع معلومه واحد من
حيث الماهية (لو سألنا اي فيلسوف - حتى اذا كان ماديا - وزعيماء
الفلسفة المادية الدياليكتيكية عن تعريف العلم والمعلوم لأجابونا بأن
المعلوم هو ذلك الشيء الذي يكون منشأ للآثار أو هو الذي تترتب
عليه الآثار ، اما العلم او الصورة العلمية فهو نفس ذلك الشيء
لكنه مع اختلاف واحد وهو انه ليس منشأ للآثار) ، وبهذا يصبح
تطابق العلم والمعلوم - في الجملة - من الخواص الضرورية للعلم .

وبعبارة اوضح نقول : ان واقع العلم هو الارادة والكشف عن
الخارج :

ومن هنا نعرف أنه من المستحيل فرض علم يتصرف بصفة
الكشف عن الخارج ، وكذلك من المستحيل ان نفرض علما له
خاصة الكشف عن الخارج ولكنه ليس له مكشوف خارج عنه .

و هنا يظهر هذا السؤال :

اذا كان للعلم واقع فكيف يمكن فرض الخطأ بحقه^(١)?
وكيف يمكن ان يتختلف عن معلومه الخارج عنه؟ مع انا
نلاحظ كثيراً - في الواقع - ان العلم قد تختلف واختلف؟

(١) ان اخطاء الحواس هي اعظم ما يتوصل به السوفسطائيون لاثبات ان العالم الخارجي لا واقع له ولنفي قيمة المعلومات مطلقاً، فهم يقولون: ان كل معلومات الانسان قد حصل عليها عن طريق الاحساس، والاحساس ليس دليلاً على كون المحسوس واقعياً لأن كل احد يعرف ان الحواس قد تصور لنا الاشياء - احياناً - بشكل مختلف (مثل الماء البارد والحار المذكورين في المتن)، ومن الواضح انه من المستحيل ان يوجد الشيء الواقعي بشكل مختلف، وقد تصوير لنا - احياناً - الشيء بنحو منقطع نكذبه (مثل قطرة المطر وحلقة النار وغيرهما ما ذكر في المتن).

اذن يعلم من هذا ان الاحساس ليس دليلاً على الوجود الواقعي للمحسوس. ولما كانت جميع معلوماتنا ومعارفنا عن الدنيا لها منشأ حسي وقد جاءتنا عن طريق الحس، اذن كل تلك المعلومات والادراكات والعلوم ليس لها قيمة واقعية.

ولا قيمة لهذه المغالطة التي سيقت لانكار امر بدائي (وهو وجود العالم الخارجي) لأن عقل كل انسان - حتى عقول اصحاب المغالطة - يلعن له، ولو فرضنا ان هناك من لا يستطيع رد هذه المغالطة بالاستدلال العلمي ولكنه لا يشك في ان هذا الكلام مخالف لأمر بدائي فهو - لا محالة - مغالطة.

ومع هذا لم يترك العلماء هذه المغالطة تمر دون جواب، وسوف نشير الى جانب من احاديث العلماء التي ساقوها للجواب على هذا الاشكال او للبحث - بصورة مستقلة - في موضوع اخطاء الحواس، وذلك لتنوير اذهان

القراء : =

ولتوضيغ هذا الموضوع نرى، من اللازم ان نتناوله بتفصيل اكبر:

ينقسم العلم - اولا - الى العلم التصوري والتصديقي .

فالعلم التصوري هو العلم الذي لا يشتمل على حكم مثل الصورة الادراكية لـ «الانسان» مثلاً، او لـ «الفرس» وحده، او لـ «الشجر» وحده.

اما العلم التصديقي فهو العلم المشتمل على حكم، مثل الصورة الادراكية للجملة القائلة: «الاربعة اكبر من الثلاثة» «اليوم يأتي بعد أمس» «الانسان موجود» «الشجر موجود» .

اولا: لو فرضنا ان الحواس تخطئ في توضيغ كيفية اوماهية المحسوسات، ولكنها لا تخطئ في الدلالة على الوجود الخارجي للمحسوسات. فهذه الاخطاء التي نسبت الى الحواس لو فرضنا انها اخطاء حقيقة فان ذلك يقتصر على بيان كيفية ومامية المحسوس، ولا يتعدى الى الدلالة على وجود ذلك المحسوس في الجملة.

ونحن لا نلاحظ في اي مورد (وحتى في مورد السراب والماء) ان المحسوس ليس له وجود اطلاقا ثم نحن نحس بوجود شيء ما. اذن لم يثبت بهذا ما يدعى السوفسقطائيون (وهو ان العالم الخارجي غير موجود).

ثانياً: ان الحس بذاته لا يخطئ. ففي الموارد التي يقال ان الحس قد اخطأ فيها لم يكن الخطأ - في الواقع - في الحس نفسه (الاحساس المجرد)، وإنما كان الخطأ في الحكم، أي أن الخطأ يقع حينما يحكم الذهن بأن هذا هو ذاك، وإلا فالحس الذي هو منشأ كل المعلومات لا يخطئ أبدا.

ثالثا: ان الخطأ في هذه الموارد المذكورة ليس واقعا في الحس ولا في الحكم، اي ان كل قوة من القوى الادراكية لا تخطئ فيما يتعلق بعملها.

ومن الواضح ان العلم التصديقى لا يتحقق بدون العلم التصورى (وان كان بعض علماء النفس يتعدد في كون هذه القضية كلية ولكن هؤلاء لم يحسبوا حساب التصور الاجمالي).

وينقسم العلم - ثانيا - الى الجزئي والكلى

فالجزئي هو الذي يرفض الانطباق على اكثـر من واحد، من قبيل هذه الحرارة التي احس بها وهذا الانسان الذي أراه.

اما الكلى فهو الذي يقبل الانطباق على اكثـر من واحد مثل مفهوم الانسان ومفهوم الشجر الذي يقبل الانطباق على كل انسان مفروض وكل شجرة مفروضة.

والعلم الكلى لا يمكن ان يتحقق بدون العلم بالجزئيات، اي نحن لانستطيع ان نتصور الانسان الكلى - مثلا - مالم نر من قبل افرادا للانسان ونتصورهم وذلك لاننا لو كنا نستطيع ان نتصور

= واذا دققنا في كل خطأ من هذه الاخطاء فسوف يتضح لنا انه ليس خطأً حقيقيا وانما هو نسبة عمل متعلق بقوة ما الى قوة اخرى. فالخطأ اذن واقع هنا بالعرض لا بالذات، وهذا هو الجواب المفصل في المتن.

رابعاً: لا يوجد خطأ على الاطلاق في هذه الموارد المذكورة، لا في الحس ولا في الحكم، لا بالعرض ولا بالذات، وانما هو حقيقة، لأن الحقيقة نسبية دائمة، وكل الموارد المختلفة التي سميت باخطاء الحواس ليست إلا حقائق نسبية، والاشتباه قد نشأ من اعتبار الحقيقة مطلقة. ومن هنا اعتبرت بعض الادراكات الحسية من الاخطاء. اما اذا لاحظنا ان الحقيقة نسبية دائمة وفي كل مكان فان هذا الاشتباه سيرتفع بذاته.

هذا الجواب صاغه النسيبيون المحدثون واتبع المادية الديالكتيكية وسوف يأتي قريبا تفصيله ونقده .

الكلي من دون اي علاقة مع جزئياته لاصبحت نسبة الكلي المفروض الى جزئياته والى غيرها متساوية، اي انه اما ان ينطبق على كل شيء واما ان لاينطبق على شيء، مع انا نلاحظ ان مفهوم الانسان - مثلا - ينطبق دائمًا على جزئياته فقط ولازره قابلا للانطباق على غير جزئياته. اذن هناك لون من العلاقة بين تصور الانسان الكلي وتصور جزئيات الانسان الموجودة. والسبة بينها ثابتة ترفض اي تغيير.

ويمكن تسرية هذا الكلام الى العلاقة بين الصورة الخيالية والصورة المحسوسة^(١)، فلو لم تكن علاقة ووحدة بين الصورة الخيالية - التي تتصورها بدون وساطة الحواس - والصورة المحسوسة لتلك الصورة الخيالية لا يصلح من اللازم ان تنطبق كل صورة خيالية على اية صورة حسية (مهما كانت)، او ان لاتنطبق اطلاقا على اية صورة حسية، مع انا نلاحظ ان الصورة الخيالية التي تتصورها لفرد ما لاتنطبق إلا على الصورة المحسوسة لذلك الفرد فحسب ولاتنطبق على اي شيء غيره.

اذن هناك رابطة حقيقة بين «الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة» وبين «الصورة المتخيلة والمفهوم الكلي» وبين «الصورة المحسوسة والمفهوم الكلي».

ولو كنا نستطيع ان نصوغ المفهوم الكلي دون الالتفات الى الصورة المحسوسة فاما ان نلاحظ منشأ الآثار عند صياغة ذلك المفهوم أولا، اي في تصور الانسان الكلي اما ان نلاحظ الفرد

(١) مر علينا توضيح الفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والصورة المعقولة (المفهوم الكلي) في التعليقة المثبتة في ص ١١٠ - ١١٣.

الخارجي - الذي هو منشأ الآثار - ثم نصوغ المفهوم الكلي خالياً من تلك الآثار او لا ، وفي الصورة الاولى (اي في حالة ملاحظة الفرد الخارجي الذي هو منشأ الآثار) لابد ان تكون قد عرفنا من قبل حقيقة منشأ الآثار وهو بعينه الصورة المحسوسة ، وفي الصورة الثانية (اي في حالة عدم ملاحظة الفرد الخارجي) تكون قد صنعنا لأنفسنا واقعاً خارجياً وليس مفهوماً ذهنياً ، لأن وجوده ليس مقيساً وهو بنفسه منشأ للآثار فهو ليس بمفهوم .

اجل ان هذا المفهوم المفروض بالنظر الى ذاته الذي هو معلوم لنا سيكون معلوماً بالعلم الحضوري لا بالعلم الحصولي ، وكلامنا في العلم الحصولي (مرحلة المفهوم الذهني) وليس في العلم الحضوري (مرحلة الوجود الخارجي) ، ويجري هذا الكلام في الصورة الخيالية ايضاً كما كان جارياً في المفهوم الكلي .

اذن فالعلم الكلي مسبوق بالصورة الخيالية والصورة الخيالية مسبوقة بالصورة الحسية .

ويغض النظر عما سبق فالتجربة قد اثبتت ان الاشخاص الذين فقدوا بعض الحواس - كالبصر او السمع - عاجزون عن التصور الخيالي الذي يأتي عن طريق ذلك الحس المفقود ، ونستنتج من هذا ما يأتي :

١ - هناك نسبة ثابتة بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والصورة العقولة (المفهوم الكلي) لاي شيء .

٢ - ان وجود المفهوم الكلي متوقف على تحقق التصور الخيالي ، وتتحقق التصور الخيالي متوقف على تتحقق الصورة الحسية . وكل واحد من هذه الثلاثة يأتي مرتبًا بعد الآخر .

٣ - كل المعلومات والمفاهيم التصورية تنتهي الى الحواس بهذا

المعنى وهو ان كل مفهوم تصوري نفرضه فهو اما ان يكون محسوسا بصورة مباشرة واما ان يكون محسوسا قد مسّته يد التغيير فاكتسب خاصية وجودية جديدة. مثل حرارة الشخص المحسوس فانها صورة محسوسة تتصف بالتشخيص والتغيير، والصورة الخيالية لها تتمتع بخاصية الحرارة والتشخيص ولكنها ثابتة من جهة كونها متخلية، اما مفهومها الكلي فليس له إلا ماهية الحرارة وليس فيه تشخيص ولا تغيير.

٤ - لو ضيمنا هذه النتيجة الثالثة الى المقدمة التي اثبتناها في المقالة الثانية (وهي انا نستطيع الالام - في الجملة بالواقع الخارج عن ذاتنا) لكان النتيجة هي انا نستطيع الوصول الى ماهية المحسوسات الواقعية في الجملة (بمقدار ما تكون هذه القضية بسيطة ومبذلة وسهلة التناول فهي دقيقة وصعبه الفهم ، والفلسفة تأخذ على عاتقها اثبات معناها الدقيق لامعناها الساذج المبتذر ، وسوف يشرح ذلك في المكان المناسب).

وهنا يبرز امامنا ذلك السؤال الذي مر ذكره ، وهو انا اذا كنا نظر بآهيات الاشياء الواقعية عن طريق حواسنا فمن اين يأتي هذا التخلف والاختلاف في الحس ؟

فلحسن البصر - مثلا - اخطاء لاحد لها في الابصار المباشر والمعكس ، فنحن نشاهد الجسم من بعد وهو اصغر من حجمه الطبيعي ونشاهده من كثب اكبر من حجمه الواقعي . ولو وقفنا في قاعة طويلة فكلما كان السطح الذي نقف عليه أبعد فإنه يرى اعلى ما هو عليه وكلما كان السقف الذي فوق رؤوسنا أبعد فانه يرى اخفض ما هو عليه . ولو وقفنا في وسط خطين متوازيين لشاهدناهما متتماثلين ، واحيانا نشاهد الخطين المتتماثلين متوازيين . ونحن نلاحظ ان الاجسام المتحركة اذا كنا متحركين معها بنفس الحركة من حيث

الجهة والسرعة فان تلك الاجسام تبدو ساكنة، وعندما تتغير الحركتان نلاحظ حركات غير واقعية. وعندما تنزل قطرة مطر من السماء فانها تبدو بشكل خط متذبذب، وتبدو الجمرة التي حرکها بصورة دورانية بشكل دائرة. والاجسام المختلفة مثل الكرة والاسطوانة والمكعب والمخروط والمنشور تبدو كأنها سطوح غير منتظمة.

ونلاحظ بعض الاشياء الكاذبة مثل الصورة في بطن المرأة والماء في السراب. وتتغير لدinya اللوان الاجسام بسبب الاختلاف في البعد والقرب والضوء والظلمة.

ولحس اللامسة اخطاء لا تقل عن اخطاء البصر، واختلاف الكيفيات في العضو اللامس يؤثر تأثيرا حاسما في بيان الحرارة والبرودة والخشونة والنعومة. ونذكر لهذا المثال المشهور وهو اننا اذا ادخلنا احدى يدينا في ماء حار واكتسبت منه الحرارة وادخلنا اليد الاخرى في ماء ملتح فاكتسبت منه البرودة ثم اخرجناهما من هذين الماءين وغمستناهما معا في ماء دافئ فانهما يبنثان بخبرين متناقضين تماما ولا يمكن ان ينسجم هذا مع الواقع فاحداهما يقول ان الماء بارد والاخرى يقول انه حار.

ولاعضاء الحس الاخير - كالذائقه وغيرها - اخطاء بدورها. اذن فالحواس تخطيء كثيرا وتتناقض، وهذا امثلة لاحصر لها.

ولستنا بحاجة الى البحث عن الاصطاء في الخيال وفي التفكير الكلي، وهذه الاصطاء وان لم تكن آنية - بصورة مباشرة - من الحس، ولكن لما كانت الادراكات تنتهي وبالتالي الى الحس اذن يمكن القاء مسؤولية هذه الاصطاء على عاتق الحس.

الجواب

من الواضح ان هذا الاشكال موجه الى الميتافيزيقيين بشكل اقوى واكثر احكاما من كونه موجها الى الماديين الديالكتيكيين، لاننا قد التزمنا - فيما مر من حديث - بامكانية الوصول الى الواقع الخارجي في الجملة، ولكن هؤلاء لم يتزموا بذلك، ولهذا فهم يستطرون - بمحاولات اخف وطأة - ان يتخلصوا من هذا الاشكال وان كانوا متورطين في عقبات اخرى لا يجدون فيها امامهم سوى ابواب موصودة.

ويستطيع العلماء الماديون ان يقولوا^(١)

لما كانت ادراكاتنا الحسية من الخواص التي توجدها المادة

(١) صحيح اننا قد بينا في متن المقالة الثانية ص ١٠٤ - ١٠٨ نظرية الحقيقة النسبية - في الجملة - وذكرنا النقد الموجه اليها، وبيننا ايضا في مقدمة هذه المقالة نظرية الحقيقة النسبية حسب ما يقوله النسبيون وذكرنا ما وجه اليها من نقد، ولكن اصحاب المادية الديالكتيكية يشرحون الحقيقة النسبية بشكل آخر ينسجم مع اسس المنطق المادي الديالكتيكي، ويدعون ان هناك فرقا بينهم وبين سائر النسبيين، وهذا الفرق هو الذي يدخلهم ضمن اصحاب الجزم واليقين ويدخل من عدتهم من النسبيين ضمن المشككين. وعلاوة على هذا فقد وعدنا القراء الكرام ان نستعرض آراء ونظريات المادية الديالكتيكية فيها يتعلق بقيمة المعلومات، فلهذا نحن نتعرض لنظرياتهم في قيمة المعلومات ضمن شرحنا لنظريتهم في مقام «تفسير اخطاء الحواس» وبيان الحقائق النسبية التي تعرض لها المتن بشكل \neq

الخارجية ، ونحن نعلم ان المادة الخارجية متحولة ومتکاملة واجزاؤها جمیعا تتبادل التأثير فيما بينها ويولد نتيجة للتفاعل المتبادل بين الطرفین اثر نطق عليه اسم التركيب «ستز» ، اذن لا يوجد لدينا واقع

= مضغوط ، لنعرف ان هذه النظريات أهي ما يمكن قبوله حسب اسس الفلسفة الواقعية ام لا ؟ ولنعرف أهناك فرق واقعي - كما يدعون - بينهم وبين سائر النسبين الذين يعترفون بالديالكتيکيون بأنهم مشككون ام لا ؟
وسوف نفصل هذه المباحث تحت عدة عناوين :

- ١ - ان الحقيقة نسبية حسب ما يقول الماديون .
- ٢ - أيکون اصحاب المادية الديالكتيكية ضمن اهل الشك ام اهل اليقين ؟
- ٣ - أهناك فرق بين نظرية كانت ونظرية الماديين الديالكتيکيين فيما يعود الى قيمة المعلومات ؟ ام لا ؟
- ٤ - أهناك فرق بين «الرولاطيقية» (النسبية) والمادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات ام لا ؟
- ٥ - ما هي الطرق التي يسلکها اتباع المادية الديالكتيكية لاثبات تکامل الحقيقة ؟ وما هو الرد عليها ؟
- ٦ - اجتماع الصحيح والغلط ، الحقيقة والخطأ
- ٧ - الطريق المسدود ، او ملاحظة مهمة ومفيدة .
- ٨ - سوء الحظ الذي لحق المادية بيد المنطق الديالكتيکي .

الحقيقة النسبية حسب ما حررته اتباع المادية الديالكتيكية :

ان الاحساس اثر متولد عقب تأثير مسلط من شيء خارجي على السلسلة العصبية ، اي ان السلسلة العصبية للانسان والحيوان - في اثر سلسلة من =

مطلق، ولو فرضنا وجوده لما امكن ان يرد الحواس بشكله الواقعي دون ان يمسه تغيير، وعلى هذا فلا يكون لدينا صواب مطلق كما انه ليس عندنا خطأ مطلق، بل يوجد لدينا صواب وخطأ نسبيان، اذن كل حاسة فهي تدرك وتقوم بعملها مقيدة بالبيئة المحيطة بها من

= التكامل التدريجي - تكتسب هذه الخاصية وهي انها تبدي رد فعل مادياً بعد ان يقع عليها تأثير من الخارج. ورد الفعل هذا هو الذي نسميه بالاحساس.

وبحسب الاسس الديالكتيكية فإنه لا يوجد شيء في الطبيعة ذو تأثير جامد (متشابه)، وإنما كل شيء له تأثير خاص حسب وضعه وموقعه المعين، ولما كانت الاشياء دائمة تغير من وضعها وموقعها، اذن لا بد ان تكون لها تأثيرات مختلفة.

وهذا التغيير في الوضع والموقع سائد في الاشياء الخارجية وفي المجموعة العصبية والمخ. اي ان تغيير الوضع والموضع شامل للشيء الخارجي (المحسوس) الذي هو يؤثر في الاعصاب اولاً، وشامل للمجموعة العصبية والمخ (الحواس) التي تتضيّف من نفسها تأثيرا آخر وينتج الاحساس، ويُتَغَيِّر وضعها وموقعها فيتغير بالتالي اثراها ايضا.

اذن فـ «الحساس» وـ «المحسوس» لها تأثير مختلف حسب الوضع والموضع الذي يحتمله كل منها.

ولما كانت الحقيقة عبارة عن ذلك التأثير الذي تولده الحاسة (المجموعة العصبية) بعد تأثيرها بالمحسوس، اذن لا تكون احساساتنا مخططة ابداً في تلك الموارد التي يُدعى ان المحس قد اخطأ فيها، وذلك لأنه لا يمكن ان يوجد في كل تلك الموارد غير تلك الخاصة المعينة للشيء الخارجي التي اثرت على الاعصاب، ولا يمكن ان يوجد غير تلك الخاصة المعينة للمجموعة العصبية التي وجدت بعد ذلك التأثير. =

زمانية ومكانية، ويكون ادراكتها صحيحاً في تلك الحدود، اي ان المحسوس يوجد في حواسنا بتلك الصورة التي هو عليها، وان امكن ان يكون ذلك الادراك خطأ عند فرض تغيير تلك البيئة الزمانية والمكانية، وفي ظل هذا القرض الجديد سوف يصبح فكر وادراك

= ومن هنا يتضح السبب في اختلاف الاشخاص في ادراكتهم، لأنه من المحتمل ان يختلف الاشخاص فيما بينهم فيما يخص التركيب العصبي وفي النتيجة فهم يدركون بشكل مختلف، وكذا من المحتمل ان تتعرض اعصاب شخص ما لوضع خاص ليس حاصلاً لشخص آخر، وحسب التعريف الذي ذكر للحقيقة وهو انها عبارة عن الاثر الحاصل نتيجة للمواجهة مع الخارج، فان كل حالة لأي شخص وكل احساس فهو حقيقي بالنسبة الى ذلك الشخص وفي تلك الحالة. اذن فالحقيقة نسبية ولا معنى اطلاقاً لاخطاء الحواس.

يقول الدكتور الاراني في الكتيب المعنون بـ «المادية» ص ٣٨ :

«يقول ماخ (E^r Mach) نحن نرى القلم مستقيماً في الهواء ويدو لنا منكسرًا في الماء، وليس هذا عيب العلم وإنما هو نقص في التجربة. ومن الواضح أن الحديث هنا عن القصور والتقصير ليس في عمله لأن للقلم تأثيراً علينا في ظل ظروف خاصة وله تأثير آخر في ظل شروط أخرى، والتجربة لا تقودنا إلى اعتبار أحدى الحالات حقيقة والآخر مخطئة (كما يقول ماخ)، وإنما نحن نستطيع -بوساطة التجربة- أن ثبت أن كلتا الحالتين حقيقيتان وإن نوضح السبب في اختلافهما».

هذا هو حديث الماديين المحدثين عن الحقيقة النسبية وعن تفسيرهم لاخطاء الحواس.

ومن الجلي ان هذا البيان لا يستطيع تفسير اخطاء الحواس ولا يمكن القول بأنه لا توجد اخطاء وان كل ما يحس به الانسان وعلى اي نحو فهو حقيقي، وذلك لأن العلماء الماديين اذا كانوا يقصدون من هذا تغيير =

آخر هو الصحيح. وكذلك كلما كانت مواجهة الحاسة لاجزاء المادة المحسوسة اكثر وكانت الظروف الزمانية والمكانية اوفق فان ادراكنا سيكون اكثر صحة وصوابا.

=الاصطلاح فقط وتعريف الحقيقة بشكل آخر (وهو ان الحقيقة هي ذلك الشيء الناتج من اثر المواجهة والمقابلة بين الحس والخارج) غيرما هو مشهور بين العلماء (من ان الحقيقة هي الادراك المطابق للواقع)، فلا كلام لنا في ذلك، ولكن الاشكال (وهو عدم مطابقة الصورة الحسية للواقع) باق على حاله. وان كان مقصودهم من قولهم كل الاحساسات تظهر نتيجة للمواجهة بين الحس والخارج ان هناك لونا من المطابقة مع الواقع فمن الواضح كون هذا كذلك مخطئا، ففي المثال الذي ذكره الدكتور الاراني عن ماخ في مورد القلم وان كانت خاصية القلم تختلف من حيث التأثير الذي تركه على العين وكيفية امواج الضوء التي ترسلها الى العين في الهواء وفي الماء، وصحيح ايضا باننا نستطيع ان نلم بصلة هذا الاختلاف عن طريق التجارب العلمية، وما يقوله ماخ من ان التجارب ناقصة مخطئ، ولكن النتيجة التي يستتبطها الدكتور الاراني خطئه ايضا وهي : « ان كلتا الصورتين المختلفتين للقلم اللتين قد انطبعتا في حواسنا حقيقة »، وذلك لأن القلم - في الواقع وبشكل يقيني - اما ان يكون مستقيما واما ان يكون منكسر، وفي كلتا الحالتين لم تغير بيئه الهواء ولا بيئه الماء من شكل القلم، اذن احد الاحساسين مخطئ لا محالة من حيث كشفه عن الواقع وبيان الشكل الواقعي للقلم. واذا اردنا ان نستنتج نتيجة صحيحة من الناحية الفلسفية لوجب ان نقول: «نحن نستطيع بوساطة التجربة والقرائن العلمية ان نعرف السبب في هذا الاختلاف والسبب في خطأ البصرة في احدى الحالتين ».

وعلى هذا يتبين لنا ان تفسير المادة الديالكتيكية لاختفاء الحواس لا يمكن قبوله.

فالصواب اذن يعني كثیر المطابقة والخطأ يعني كثیر المغايرة فمثلا نحن نرى الجسم اصغر ما هو عليه اذا نظرنا اليه من بعد، وهو - في الحقيقة - صغير ايضا، اي ان المادة مقتنة بالظروف الزمانية

أتدخل المادية الديالكتيكية ضمن فلسفة الشك ام فلسفة اليقين :=

يُزعم الماديون ان مذهبهم هو مذهب الجزم واليقين ويغضبون من نسبة الشك والسفسطة اليهم. وحتى تلك القوانين العلمية التي تضمها العلوم الطبيعية المعتمدة على الفرضيات - والتي ليس لها من شاهد على صحتها سوى التجارب المحدودة والعلماء جمعاً (وحتى اصحاب الفرضيات انفسهم) يتلقونها بالاحتمال واليقين الاضافي لا بالجزم واليقين الحقيقي - فان العلماء الماديين المحدثين يدعون اليقين الحقيقي بشأنها، ويفسرون التغيير الطارئ على تلك الفرضيات - الذي يعتبر شاهدا على عدم حقيقتها - بأن هذا هو تغيير وتكامل للحقيقة.

ولكنه يحسن ان لا نغفل عن هذه الملاحظة وهي ان المعيار لكون شخص ما او فئة ما من السوفسطائيين او من المشككين او من اليقينيين ليس هو ادعاءه وانما المعيار هو النظريات التي يطرحها في باب قيمة المعلومات، والا فان اغلب السوفسطائيين والمشككين لا يرضون ان يقال عنهم بأنهم مشككون او سوفسطائيون. فمثلا جورج برکلي مع ان نظرياته مبنية على نفي وجود العالم الخارجي وعلى انكار البديهيات ولكنه يستوحش من ان يقال له انه سوفسطائي . وكذا كانت وامثاله فمع انهم مشككون واقعا، والعلماء الماديون يدرجونهم ضمن المشككين، ولكنهم - هم - لا يرغبون في ان يطلق عليهم اسم «المشككين».

ومن جهة اخرى فان مذهب الشك ليس له شكل خاص ولا صورة معينة، وانما الفلسفة قد تجلت باشكال متعددة على مر التاريخ، وكل واحد منهم قد وقع في جحائل الشك من طريق معين. ونحن نعرف ان الطريق الذي سلكه كانت مختلف عن طريق النسبتين «الرولاثيقين» =

والمكانية قد اوجدت في حواسنا هذه الصورة الصغيرة، اما اذا اقترب هذا الجسم نحونا فانه يرى اكبر لتغيير تلك الظروف، وان كان هذا الجسم يتمتع - في الحقيقة - بحجم واقعي متحول ولكن لن

= (Relativistes) ويختلف هذان عن طريق المشككين القدماء من اتباع بيرون، ولكن هؤلاء يجمعهم عنوان واحد وهو انهم مشككون جيما.

وهكذا المادية الدباليكتيكية فهي بقوها ان الفكر والادراك ماديان وبادعائها ان الحقائق نسبية - وأشياء اخرى ستدرك في محلها - فقد وقعت في لجج الشك وهي متورطة في معنياته.

ويعتقد الماديون ان الفكر ظاهرة مادية، وان المعرفة والادراك ليس شيئا فوق العمل العصبي، وان معرفة اي شيء تتوقف على نوعية تركيب الاعصاب والمخ للشخص المدرك. وهم يقولون لما كان الاشخاص متفاوتين في تركيب اعصابهم اذن معارفهم الحقيقة سوف تختلف ايضا.

يقول الدكتور الاراني في كتاب «المادية الدباليكتيكية» ص ٢٤ :

«ان كيفية تركيب المجموعة العصبية تؤثر بشكل خاص في عملية المعرفة. وهذا التأثير هو بنفسه «المعرفة»، ونحن نعلم ان الانسان والحيوان يعملان بشكل مختلف، فمثلا تنفر الانسان رائحة ما ولكنها تحذب اليها حيوانا آخر. او قد يدرك حيوان لوناً ما بشكل معين وهو في نظر حيوان آخر له حالة اخرى. او قد يلذ الشخص ما سمع صوت خاص ولكن شخصا آخر يراه ناشزا. او هناك درجة حرارية معينة تبدو احيانا ساخنة واحيانا اخرى باردة. وعلى اية حال فنحن نعرف تأثير التركيب العصبي في المعرفة ولكن لا ينبغي لنا ان نستنتج من هذا انه لما كان التركيب العصبي مؤثرا في المعرفة اذن لا يمكن معرفة عين الحقيقة لأننا قد ذكرنا ان مفهوم كلمة المعرفة شامل ايضا لهذا التأثير الخاص».

ويعتبر الدكتور الاراني معرفة عين الحقيقة والحقيقة المطلقة (وهي تلك

يجيب به ادراكنا بذلك المعجم الواقعي لأن كل الأجزاء والظروف غير المحدودة والتحولية المادية دخيلة فيه، إذن لا يمكن ان يجل كل العالم - بالإضافة الى العين - في عيوننا.

= الحقيقة التي لا تضفي عليها الاعصاب شكلا خاصا) امرا عينا لا معنى له، ويقول في تلك الصفحة:

«ما اعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا اذا كانت تتوقع ان تتبادل الاشياء والفكر التأثير فيما بينها - اي ان تكتسب المعرفة صورة خارجية - دون ان يكون لاحد الاطراف تأثير ما، اي ان الفكر لا يتصرف في التأثير الذي جاءه من الاشياء. وبالتالي فان ذلك التصرف هو المعرفة بنفسها، واذا لم يوجد احدهما لم يوجد الآخر، والذين يلهثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الاخرى مثلهم في موضوع المعرفة مثل من يطلب ان يتم عملية الهضم دون ان تدخل في المعدة مادة غذائية ودون ان تؤثر المعدة على تلك المواد الغذائية».

ويقول أيضاً في صفحة (٢٩):

«ان للمخ خاصية منذ ولادته وتلك هي التفكير، ولكن هذه الخاصية لا يمكن ان تعمل إلا عندما تصلها المادة الكافية تماما مثل المعدة التي لها خاصية الهضم فهي لا تهضم إلا عندما تدخلها المادة الغذائية، وكذا الفكر فإنه لا يعمل إلا عندما تتأثر الحواس - من بصر وسمع وغيرها - بمثير ما».

خلاصة لنظرية الماديين المحدثين:

يستنبط من مجموع اقوال الماديين ان الفكر والادراك - اجمالا - هما من الخواص الثابتة للتركيب المادي في الاعصاب والمخ، وهذه الخاصية لا تظهر إلا عندما يرد تأثير على الاعصاب من الخارج كتأثير امواج الضوء عليها من طريق العين وتتأثير امواج الصوت عن طريق الاذن. =

ومن هنا نستطيع ان نتحمل كون حواس سائر الاحياء مخالفة حواسنا كما تشير اليه بعض التجارب التي اجريت على قسم منها.
وكذا نتحمل اننا لو كنا نعيش على ارض غير هذه الارض

= وبعد ان تتكاثر على المخ التأثيرات عن طريق الحواس وتترك آثارا مادية متعددة تظهر في المخ القدرة على التفكير فهو يقيم الدليل ويحمل القضايا الرياضية ويكتشف القوانين الطبيعية ويتوصل الى الاسس العامة الفلسفية والمنطقية، ولا بد ان نعتبر القدرة على التفكير عملا خارقا للعادة في الطبيعة، وذلك لأن العملية الفكرية ليست شيئا سوى سلسلة من التغييرات الكيميائية التي تحصل في المخ.

ولعل نوع التركيب العصبي للأشخاص مختلف، واذا كان متفاوتا فلا بد ان تختلف احساساتهم وطرق تفكيرهم. وعلاوة على هذا لما كان كل جزء من اجزاء الطبيعة تتغير خواصه حسب وضعه وموقعه والعوامل المحيطة به اذن من الممكن ان تختلف احساسات وطرق تفكير الشخص الواحد ايضا في البيئات المختلفة، وهذا فلا بد ان لا ننتظر من انسان ينشأ في كرة المريخ وينفق عمره هناك ان يفكر كما نفكر نحن الذين نعيش على الكرة الأرضية، وذلك لانه من المحتمل ان تكون افكاره وادراكاته بشكل آخر يتفق مع تلك البيئة، فمثلا يحل ذلك الانسان قضایاه الرياضية بشكل مختلف لافكارنا فهو يستنتج من (٢٤٢) اتها تساوي (٣). وقد يكتشف القوانين الطبيعية بنحو مختلف عن اكتشافاتنا. وقد يصوغ لنفسه فلسفة اخرى ومنطقا آخر. وهكذا . . .

هذه خلاصة حديث الماديين عن الحقيقة النسبية.

وبغض النظر عن الاشكالات المتعددة الواردة على كون الفكر والادراك ماديين - التي تعرضنا لها في المقالة الثالثة وسوف نذكر جانبا آخر منها في المقالة الخامسة - فان بين افكارنا مجموعة من الافكار المطلقة التي =

ل كانت بديهياتنا مختلفة عن هذه البدائيات، فمثلا تكون نتيجة (٢٢) هي (٣) بينما هي تساوي عندنا (٤). واحيانا تبدو لاعيننا الاربعة وكأنها تساوي (١)، كما لو شاهدنا امامنا اربعة اشياء وهي

= ترفض التغيير، وكما اشير اليه في المتن فان الماديين انفسهم (وبدون ان يشعروا) يعدون مجموعة من افكارهم مطلقة وغير نسبية ولا متغيرة.

وهنا يقفز امامنا هذا السؤال وهو: ألا ينبغي لنا القول ان ما ندركه من الكون بوساطة الحس او التفكير (العقل) يتاسب مع التركيب العصبي فيما ويتلاءم مع ما يقتضيه وضتنا وموقتنا، واما انه كيف يكون واقع الامر فلسنا ندرى ؟

ألا يلزم من هذه المقدمات ان لا نعتمد - حسب النظرة الواقعية - على اي فكر وان نتلقى كل فلسفة (وحتى المادية الديالكتيكية) وجميع العلوم الطبيعية والرياضية بالشك والتردد ؟

والمشككون - السابعون منهم والمحدثون - (قطع النظر عن طرق الاستدلال) أكان لهم مقصود غير هذا ؟

أهناك فرق بين نظرية كانت ونظرية المادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات ام لا ؟

يعد الماديون الفيلسوف الالماني كانت ضمن المشككين متعللين بأنه يجعل فرقاً بين «الشيء في نفسه» (وهو واقع الشيء الخارجي) و«الشيء بالنسبة اليها» (وهي صورة ذلك الشيء الموجود في اذهاننا)، وذلك لأن كانت كان يعتقد ان الذهن يملك بعض المعاني (من قبيل الزمان والمكان) بحسب الفطرة وهي غير موجودة في الخارج، وكل ما يدركه الانسان فهو مؤطر باطار تلك المعاني ومصوب في قالبها، ويستنتج من ذلك ان هناك اختلافاً - دائمًا - بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة اليها.

ويلاحظ القارئ الكريم ان الماديين انفسهم ايضاً يجعلون فرقاً بين =

واقفة على خط مستقيم وهي مرتبة بحيث يكون كل واحد منها خلف الآخر.

وما قلناه في مورد الحس يمكن تسريره إلى الفكر. وبهذا فقد اتضحت هذه النتائج:

١ - ان الحقيقة غير الواقع.

= الشيء في نفسه والشيء بالنسبة اليها، مع اختلاف بينهما وهو ان كانت قد سلك سبيلاً تؤدي إلى ان هناك اختلافاً بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة اليها دون ان يختلف الشيء بالنسبة اليها نحن الاشخاص كل فرد على حدة، اما الماديون فهم قد سلكوا طريقة تؤدي بهم إلى جعل الفرق بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة اليها كل فرد على حدة.

والمرحوم فروغى ينقل عن كانت قوله:

«ان افراد الانسان يشاهدون الكون من وراء منظار معين وهم لا يستطيعون ان يعودوا هذا المنظار عن اعينهم». اما الماديون فيقولون: «ان كل فرد فهو ينظر إلى العالم من خلف منظار مختص به وهو لا يستطيع ان يبعد عنه ذلك المنظار».

ويوجد بينها فرق آخر وهو ان كانت يجعل هذا المنظار امام عين الانسان ليشاهد به اعراض الطبيعة، اما الماديون فانهم يجعلونه ليدرك به اي شيء وحتى الفلسفة والرياضيات.

وينقل المرحوم فروغى عن كانت قوله ايضاً:

«نحن نشبه المعلوم بالمواد الغذائية التي لا بد من ايصالها إلى البدن لتحل محل ما يتحلل منه، ولتحقيق هذا المدف لا بد من جلب الطعام من الخارج وادخاله إلى المعدة، عندئذ فقط يجب على المعدة واعضاء الجهاز الهضمي الأخرى ان تصب عصاراتها الهاضمة من نفسها ليتحول الطعام إلى غذاء. اذن فالطعام يتزلزلة الاحساسات، والعصارات يتزلزلة الزمان»

٢ - ليس لدينا صحيح مطلق ولا خطأ مطلق ، وإنما الصحيح هو المسجم بشكل أكبر مع أجزاء المادة ، والخطأ هو الذي يعكس ذلك .

= والمكان (يعتقد كانت ان هذين مفهومان موجودان في الذهن من قبل وليسائبين عينيين) .

وكما ذكرنا سابقا قول الدكتور الاراني فان الماديين ايضا اعادوا نفس هذا التشبيه ، والاختلاف الوحيد بينها هو في نوعية هذه العصارات التي يضيقها الذهن من عنده ، فهي المفاهيم القبلية للذهن حسب عقيدة كانت ، وهي التأثير الخاص للمجموعة العصبية حسب قول الماديين .

وعلى هذا فما هو الفرق الذي يحملنا على ان نعتبر كانت مشككا ومن المثاليين ونعتبر الماديين سائرين على طريق الفلسفة الواقعية ؟

أهناك فرق من حيث قيمة المعلومات بين النسبية والمادية الديالكتيكية ؟

لقد اشرنا من قبل الى ان اتباع المادية الديالكتيكية يجعلون فرقا بين نظريتهم في باب قيمة المعلومات ونظرية النسبيين ، على اساس انهم يعتبرون الحقائق النسبية ذات خاصية للتتحول والتكامل ، واما سائرون النسبيين (حسب ما يدعى الديالكتيكيون) فليس لهم هذه العقيدة ، ولهذا السبب فهم يسمون مذهبهم بـ «مذهب اليقين» ومذهب اولئك بـ «مذهب الشك» .

ونريد ان نتحقق هنا من ان هذا الفرق فهو كاف ل يجعلهم فتنين بالنظر الى قيمة المعلومات فيكون النسبيون مشككين والماديون من اصحاب الجزم واليقين ؟ أم لا ؟

يقول الدكتور الاراني في الكراسة المسماة بالمادية الديالكتيكية ص ٤٩ :
«لابد من التنبية على احد الاخطاء وهو ان من الممكن ان يتصور البعض - نتيجة لاستعمالنا مفهوم النسبية الذي تتصف به الحقيقة - انتا =

٣- كل ما فرضناه حقيقة فهو فرضية قابلة للتغيير ويخكمها التحول والتكامل العام، وسوف تخلي هذه الفرضية مكانها يوماً لفرضية أخرى أكمل منها. وهذا فنحن لابد أن نعتذر من الديهييات

= ندخل ضمن فئة «اللاداريين» (Ag nósticistes) ولكن الواقع انه لا بد من الفصل بين هذين الموضوعين تماماً. وحسب عقیدتنا فان درجة اية حقيقة من كل «عقيدة علمية» مشروطة بالزمان، والامر الذي بلاشرط هو ان اي تاريخ لا ية «عقيدة علمية» فهو يناظر واقعاً ما (اي طبيعة مطلقة). فمن ناحية تكون هذه الحقيقة النسبية التي تبنيناها غير مشخصة وبفضل عدم التشخص هذا لا يبقى العلم البشري جامداً واما يتكامل، ولكنه في نفس الوقت ومن ناحية اخرى فانها مشخصة الى حد ما بحيث يتخلص الفكر المنطقي من انكار وجود الحقيقة والواقع ومن الارتماء في احضان المثالية واللادارية التي تورط فيها امثال كانت وهيم (D. Hume)، ولا بد من الالتفات الى هذا الفرق بين «المادية الديالكتيكية» و«النسبية الفلسفية»، وكما قال هيجل (Hegel) فان الديالكتيك يشمل شيئاً من العقائد النسبية والنفي والشك ولكنه ليس منحصراً فيها. اي انه يوافق على ان الحقيقة نسبية ولكنه يبين ضمناً ان هذه النسبية تاريخية وتتأثر بمرور الزمان، فكلما تقدم الزمن فان اجزاءاً اكبر من الروابط الواقعية الخارجية تصبح ضمن الحقائق النسبية، بينما ليس للنسبيين ولا للمشككين مثل هذه العقيدة».

ونحن قد بينا سابقاً مسألة تكامل الحقيقة وذكرنا هناك ان تكامل الحقيقة بالمعنى الذي يقصده الماديون (وهو ان الحقيقة متغيرة وغير مشخصة) ليس إلا وهو محض، واما المعنى الصحيح لتكميل الحقيقة (وهو التوسيع التدريجي للمعلومات - وتبدل الفرضيات في العلوم الطبيعية) فلا ربط له ابداً بما يدعوه الماديون.

ونضيف هنا انه لو اعتبرنا الحقائق متغيرة متكاملة لبقي اشكال كوننا من ^ج

الست التي جاء بها المنطق القديم وان نعتنق المنطق الدياليكتيكي الذي شيدت اسسها على التحول والتكمال العام لواقع المادة.

اشكال

هذه خلاصة لرأي علماء المادة التحولية. وقد اوردنا عليه في

= المشككين على حاله، وذلك لأن هذه الحقيقة المتحولة التكمالية - حسب عقيدة الماديين - نسبة في كل مراحلها وليس مطلقة، وتستمر هذه باعترافهم - الى ما لا نهاية، اذن كل حقيقة نأخذها بعين الاعتبار وفي اية مرحلة فهي تبدو لنا كما يقتضيه التركيب الخاص لاذهاننا وليس كما هي في الواقع. وهذا يعني انه لا توجد حقيقة ولا واقع. وهذا هو عين ما يقوله النسبيون وسائر المشككين.

والحقيقة ان اتباع المادة الدياليكتيكية يبيّنون مسألة تكمال الحقيقة او تغير المفاهيم وتكمالها التي يجعلونها اساس المنطق الدياليكتيكي وأهم حصن للهجوم على المنطق القديم - يبيّنونها بطرق متعددة تختلف عن بعضها، وهم انفسهم لا يفصلون بين هذه الطرق (ولعلهم يعتمدون ان تكون لكلامهم عدة معان واحتمالات وذلك بقصد التضليل). وما اكثر المقالات التي يقرؤها الانسان لهم وهي توقعه في الحيرة منذ الوهلة الاولى.

ولكي يطلع القارئ الكريم على القيمة الواقعية للفلسفة المادية والمنطق الدياليكتيكي فاننا قد فصلنا بين تلك الطرق المختلفة التي سلکوها لاثبات تكمال المفاهيم وأجبنا على كل واحد منها على حدة:

الطرق التي سلکها اتباع المادة الدياليكتيكية لاثبات تكمال الحقيقة:

لا يكتفي اتباع المادة الدياليكتيكية باعتبار نظرية «تكمال الحقيقة» نظرية صحيحة وانما هم يزعمون ان اسلوب المنطق الدياليكتيكي هو الاسلوب =

المقالة الماضية اشڪالين (هما: ١ - يلزم منه المثالية ٢ - عدم انطباق خواص المادة على الادراك)، وهنا اشكال ثالث وهو ان النتيجة التي تستخلص من هذا الكلام لاتنسجم مع الكلام نفسه، وذلك لأن

الصحيح الوحيد للتفكير وان اهم اساس للمنطق الديالكتيكي هو اصل تكامل الحقيقة (اي التغيير التكاملي للمفاهيم).

ويقولـ الماديون الديالكتيكون ان طراز تفكير الماديين الذين جاءوا قبل ماركس وانجلز اثنا هو طراز ميتافيزيقي (اي انه خطأ واقعاً) لأنه لم يكن مبنياً على هذا الاساس .

ويسلك هؤلاء العلماء طرقاً متعددة لاثبات تكامل الحقيقة . وهذا شرح لتلك السبل :

الطريق الأول : ان الفكر ليس إلا خاصية من خواص مادة المخ ، وعلى هذا فهو جزء من الطبيعة ، ونحن نعلم ان اجزاء الطبيعة كلها تتغير دائمًا تحت تأثير عوامل مختلفة ، ولا يمكن ان تكون ساكنة ولا لحظة واحدة . اذن فالمخ بكل محتوياته (الافكار والادراكات) في تغير دائم ولا يمكن ان يبقى ساكنًا وعلى حالة واحدة .

والطبيعة تتجه دائمًا في تغييرها نحو التكامل ، اذن فالمفاهيم الذهنية ايضاً في تكامل مستمر لأنها حالة في مادة المخ .

الجواب : لقد اوضحنا في المقالة الثالثة ان الادراكات ليس لها خواص العامة للمادة ومن جملتها خاصية التغيير ، ومع ان المخ يتغير بجميع محتوياته عدة مرات في عمر الفرد الواحد ولكنه من المحتمل ان تبقى افكاره ثابتة طيلة هذه المدة ، وهذا بنفسه دليل على ان الافكار ليست حالة في المادة .

ونضيف هنا انه على فرض كون الافكار حالة في مادة المخ وهي تقطع طريق التكامل كسائر اجزاء الطبيعة فهذا اللون من تكامل الافكار لا

النتيجة الثانية (وهي انتا لا تملك شيئاً صحيحاً بصفة مطلقة وليس لدينا خطأ بشكل مطلق) قد اخذت على انها صحيحة بشكل مطلق ، واذا اخذناها على اساس انها صحيحة بشكل نسبي لثبت بذلك وجود الصحيح المطلق .

يمكن اعتباره جزءاً من القوانين المنطقية او الاساليب الفكرية ، لأنه من البدائي كون هذا التغيير والتبديل قانوناً جبراً وضرورة طبيعية ، واذا كان التفكير احد خواص المخ وجزءاً من الطبيعة فانه لا بد ان يتغير حينئذ ، وسوف تتساوى في هذه الخاصية افكار وادرادات كل افراد الانسان بل وحتى الحيوانات ايضاً ، وستصبح المفاهيم الذهنية لكل الناس - المادية منها واللاهية - ذات خاصية التغيير التكاملية . ولن يتمكن الماديون من قصر هذا الطراز من التفكير على انفسهم واعتبار هذا الاسلوب من ميزات منطقهم ، لأننا نعلم ان القواعد والقوانين المنطقية اما هي قواعد توجيهية وهي تختلف عن القوانين الفلسفية والقوانين العلمية . فالقاعدة الفلسفية والقانون العلمي يحكي عن واقع عيني خارجي ، اما القانون المنطقي فهو يمنحك اسلوباً للتفكير وطريقة للتعقل توصلنا الى نتيجة ، وبهذا فهو يشبه القانون الاخلاقي الذي لا يحكي واقعاً خارجياً واما هو يوجهنا نحو عمل الخير .

تعلم الاخلاق يعطينا السبيل الصحيحة للعمل ، والمنطق يعطينا الاسلوب الصحيح للتفكير ، ولما كان هذان العلمان توجيهين فتطبيقاتهما منوط بارادة الاشخاص ، فالافراد يستطيعون ان يسيروا حسب تلك الاوامر وهم يستطيعون ان يخالفوها ، ومن هنا يتفاوت الاشخاص فيما بينهم .

اما القانون الفلسفي «مثل قانون الحركة» او القانون الفيزيائي «مثل قانون الثقل» فهو مسيطر على الافراد جميعاً وينحو واحد .

وعلى هذا فاذا كان الروح والخواص الروحية - ومن جملتها التفكير - من الامور المادية المتغيرة فلا بد ان تكون المفاهيم الذهنية لكل الافراد متغيرة

وكذا النتيجة الثالثة (وهي اننا لا نملك فكرا بدريها - او اننا ليس لدينا علم ثابت غير متغير) فانها قد اخذت بعنوان انها فكر ثابت وغير متغير، وإلا لو اخذناها على اساس انها متغيرة للزم منها وجود

متحركة على الرغم منهم ، ولا كان التفكير الديالكتيكي - حسب تعريف الماديين له - يعني التفكير الذي تكون فيه المفاهيم متحركة غير جامدة ، اذن كل الناس سيكونون من ذوي التفكير الديالكتيكي سواء أكانوا ملتفتين الى ذلك ام غافلين عنه ، ومن المستحيل ان يوجد انسان محروم من التفكير الديالكتيكي ، ولا يمتاز الماديون إلا في كونهم يعرفون ان كل تفكيرهم ديالكتيكي بينما لا يعلم الاخرون ذلك ، وهذه المعرفة وعدمها لا يغير من طراز التفكير العام الذي سيكون حتها تفكيرا ديالكتيكيا .

وخلاصة هذا الموضوع :

أولا ؛ لما كانت الحقائق غير مادية فهي لا تتغير.

ثانياً: اذا فرضنا انها تتغير فسيصبح كل الافراد متساوين في ذلك ، ولا يمكن اعتبار هذا الطراز من التفكير او هذا الاسلوب المنطقي خاصا بفئة من الناس .

الطريق الثاني: ان الاشياء الخارجية (وهي اجزاء الطبيعة) التي يكون الفكر على اتصال بها يجري فيها التغيير والحركة التكاملية (اصل التغيير) ، وهذه الاشياء المتغيرة المتحولة مرتبطة ببعضها ومؤثرة في بعضها (اصل التأثير المتبادل) .

ونحن نستطيع ان نلاحظ الاشياء بمنحوين: احدهما وهي في حالة السكون والانفصال ، والأخرى وهي في حالة التغير والارتباط ، اذن فالمفاهيم التي تنطبع في اذهاننا عن الاشياء الخارجية ايضا يمكن ان تكون على نحوين .

وأسلم طراز للتفكير وأصحّه هو اسلوب التفكير الديالكتيكي ، وهو يعني

العلم الثابت غير المتغير، لانه في هذه الحال تغير هذه القضية (ليس لدينا فكر ثابت) الى قضية ثابتة غير متغيرة.

جواب هذا الاشكال حسب اسس الفلسفة الميتافيزيقية

نحن نلاحظ في الامور الخارجية نسبة او حالة نسميتها بالطابقة او عدم المطابقة، من قبيل ان المتر الواحد من الطول مطابق للمتر

= دراسة الشيء وهو في حالة «الحركة التكاملية» (وليس في حالة الجمود والسكون) وفي حالة «الارتباط» بسائر اجزاء الطبيعة (وليس مستقلا ولا منفصل عنها).

ومن ناحية اخرى فان المفهوم لا يكون حقيقيا إلا عندما يناظر الواقع الخارجي، ولما كان الواقع الخارجي في حالة تكامل مستمر وكل اجزائه مرتبطة بعضها ومؤثرة في بعضها فالمفاهيم الذهنية ايضا - اذا اردنا ان تكون حقيقة - لا بد ان تكون متحركة متغيرة مؤثرة في بعضها والا لم تكن حقيقة بل اصبحت خطأ وغلطا.

وقد كان المنطق القديم جامدا استاتيكيا (statique) اما المنطق الديالكتيكي فهو متحرك ديناميكي (Dynamique)، والعيب الاساسي في المنطق القديم - الذي هو اساس الميتافيزيقية - شيئا:

احدهما انه يتناول الاشياء وهي في حالة السكون والجمود (اصل السكون) وهذا كانت مفاهيمه الميتزعة من الاشياء ساكتة غير متحركة.

والآخر انه يدرس الاشياء مستقلة عن بعضها (اصل الانفصال) وهو يقيم بين اي شيء وسائر الاشياء جدارا او حائلا، وهذا يصبح كل مفهوم عنده مستقلا عن سائر المفاهيم ومنفصلا عنها، والمفاهيم فيه لا تكون مؤثرة في بعضها.

الراحد من الطول، ولكن هذه الحالة غير موجودة بين المتر من الطول والنقطة الهندسية التي ليس لها امتداد. ونلاحظ ان مثل هذه الحالة موجود في الافكار والادراكات، مثل القضية القائلة: «الاربعة

بـ اما الذي يفكر بمنطق دباليكتيكي فمفاهيمه دائمة متحركة ومؤثرة في بعضها.

ونتيجة هذا الكلام ان المفاهيم في المنطق الجامد جامدة دائمة لا حركة فيها وهي مستقلة ومنفصلة عن بعضها فهي اذن غير حقيقة لانها لا تناظر الواقع الخارجي، اما المفاهيم في المنطق الدباليكتيكي فهي دائمة متحركة ومؤثرة في بعضها، اذن فهي حقيقة لانها تناظر الواقع الخارجي وتطابقه.

فالحقيقة الحاصلة من اسلوب التفكير الدباليكتيكي دائمة متغيرة ومتکاملة.

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٦) من كراس «المادية الدباليكتيكية» :

«الاصل الثاني للدباليكتيك هو اصل تكامل الصدين او قانون تحول الطبيعة. فلما كان الواقع (المادة والزمان والمكان) ملازمًا للزمان فهو متغير يقيناً، وهذا التغير والصبرورة والتكميل واقعي، وكذا تحول الطبيعة فهو واقعي ايضاً. وينعكس هذا التحول الواقعي في عقولنا فيظهر بشكل قانون تحول الطبيعة». الى ان يقول: «ان هذا القانون يرجع الى حركة (او تغيير) الاشياء الواقعية، والى حركة الحقائق (صور الواقع) في الفكر».

ويقول في الصفحة (٤٨): «دققوا في هذين المفهومين ولا يختلط عليكم امرهما فاذا كان الحديث عن الدباليكتيك في الطبيعة فالمقصود هو واقع الدباليكتيك وهو التأثير المتبادل بين اجزاء الطبيعة وتحولها دون ان يكون لذلك علاقة بكيفية التفكير البشري، واذا كان الحديث عن الاسلوب الدباليكتيكي فالمقصود هو صورة من واقع الدباليكتيك في مخنا والمشابه للواقع، وهذه هي طريقة استدللانا».

اكبر من الثلاثة » فاما تنسجم مع الخارج المادي، اما القضية القائلة: « الثلاثة اكبر من الاربعة » فهي لاتنسجم معه، ونحن نطلق على الفكر والادراك بمحاضة هاتين الصفتين اسم الصواب والخطأ (او مايراد فيها من الفاظ) .

الجواب : - ان كلام العلماء الماديين هذا يشمل قسمين :

القسم الأول: وهو يتضمن كون الطبيعة الخارجية في تغير وتحول وتكامل وان السكون والثبات لا وجود لها في الطبيعة الخارجية، وان اجزاء هذه الطبيعة المتغيرة المتكاملة مرتبطة بعضها وتتبادل التأثير.

. وهذا القسم صحيح يؤيده الفلاسفة الالهيون. وليس هذا الاصل امراً جديداً، وياعتراف الماديين انفسهم فان اصل الحركة والتغيير قد اعلن لاول مرة على يد هرقليلطوس في القرن السادس قبل الميلاد. اما اصل التأثير والارتباط بين اجزاء الطبيعة فقد اعلن لاول مرة على يد افلاطون وارسطو.

وقد احدث الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين - منذ ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف - تحولاً عظيماً في الفلسفة وبين اصل التكامل في الطبيعة بشكل رائع لم يسبق له مثيل، واثبت - حسب المعايير الفلسفية - ان كل اجزاء الطبيعة انا هي اشكال وألوان خاصة من الحركة، اما السكون والثبات فهو خالف للمقتضى ذات الطبيعة، ولهذا فالماهيات متحركة دائمة ولا يمكن ان نفرض شيئاً واحداً ثابتاً في لحظتين.

وقد توصل علماء اوربا في القرون الحديثة - ولا سيما في القرن التاسع عشر - الى القوانين الخاصة للتكمال في البناءات وال موجودات الحية الاخرى وذلك عن طريق المحاولات التجريبية والتجسس العلمي، وبين «لامارك» و«دارون» فرضية التكامل التدرججي في الموجودات الحية وصاغاها في قوانين محددة .

وبهذا يتضح ان لتحقق الصواب والخطأ شروطا اساسية ثلاثة:

- ١ - النسبة والقياس
 - ٢ - الوحدة بين المقياس والمقيس عليه.
 - ٣ - الحكم الذي يتضمن «ان هذا هو بنفسه ذاك» .
-

= وعلى الاجمال فان الدراسات الفلسفية من ناحية والمحاولات العلمية من ناحية اخرى في موضوع الحركة قد منحت الانسان هذه النتيجة في كيفية دراسة الاشياء وكشف حقيقتها. وتتلخص هذه النتيجة في انه لا ينبغي دراسة الاشياء وهي ساكنة جامدة. اي اذا كانت لدينا صورة لحادثة طبيعية في حالة خاصة فلا ينبغي لنا ان نتصور ذلك كافيا بالنسبة الى تلك الحادثة دائمًا، لأن ذلك الشيء او تلك الحادثة الطبيعية تتغير وتنكملي على امتداد الزمن، وتصورنا السابق صحيح ولكنه بالنسبة الى تلك الحادثة الطبيعية وفي تلك الحال فقط؛ واما بالنسبة الى الحالات الالى فنحن بحاجة الى تصورات منفصلة، ومن هذه الجهة فان المصادق لكل تصور من تصوراتنا الذهنية المتعددة اغا هو احدى الحالات المتعاقبة لتلك الحادثة. وفي مقام التشبيه نستطيع ان نشبّه جهاز الادراك بجهاز التصوير الذي يلتقط صور متعددة لطفل يتكامل تدريجيا، فمن الواضح ان كل صورة منطبقة على صفحة الورق تحكى الطفل، في لحظة معينة من الزمن وفي مرحلة محددة من مراحل التكامل، وهي - بالنسبة الى تلك الحال - صادقة دائمًا ومنطبقة عليها، ولكنها ليست منطبقة على حالات الطفل الالى التي تغيرت، واذا اردنا ان نبين حالات الطفل الالى فنحن بحاجة الى صور متعددة اخرى.

وكما قلنا سابقا فان هذا القسم من التكامل - المتعلق بتكميل الواقع - هو مورد تأييد الفلاسفة الالهيين - السابقين منهم واللاحقين - و نتيجته دراسة الطبيعة بنحو خاص شرحناه قبل قليل .

فبالنسبة الى الشرط الاول اذا كانت هناك صورة ادراكية قد لوحظت منفردة ولم تنسى الى اي شيء ولم يكن لدينا حكم ، من قبيل الصورة التي يتصورها فرد من افراد الانسان ففي هذه الحال لن يتحقق الصواب ولا الخطأ.

= القسم الثاني : وليس هذا القسم إلا نتيجة خاصة قد استتبعها اتباع المادية الديالكتيكية - وفق سلبيتهم - من القسم الاول المتعلق بكيفية دراسة الطبيعة . ويتضمن هذا القسم ان المفاهيم التي يملكونها الانسان عن الطبيعة لا تكون حقيقة ولا منطبقة على الواقع إلا عندما تناظر الطبيعة الواقعية ، ولما كانت الواقعيات الطبيعية في تغير وتكامل مستمرتين - حسب اصل التغيير - وهي تتبادل التأثير - حسب اصل التأثير المتبادل - فانه اذا اردنا ان تكون التصورات الذهنية حقيقة ومطابقة للواقع فلا بد ان تكون لها نفس تلك الخواص ، اي لا بد ان تكون متحولة متكاملة ومؤثرة في بعضها .

وينسب اصحاب المادية الديالكتيكية هذا القسم ايضا الى العالم اليوناني القديم هرقلطيوس .

وبعد ان ينقل الدكتور الاراني في الصفحة (٤٩) من الكراسه المذكورة سابقا الجملة المعروفة عن هرقلطيوس : «لا يمكن الدخول في نهر واحد مرتين» يقول الاراني : «لقد التفت هرقلطيوس الى تأثير مفهوم الجريان في مفهوم النهر» .

ولكن الحقيقة ان الحكماء اليونانيين القدماء وحكماء المرحلة الاسلامية وحكماء اوربا الحديثة لا يوفدون الماديين الديالكتيكيين في هذا الموضوع . ومن بين علماء اوربا الحديثة يذكر هيجل فقط باعتباره معتقدا بهذا الامر (عاش هيجل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر) ، ومن بين علماء المرحلة الاسلامية يذكر =

اما بالنسبة الى الشرط الثاني فاذا قسنا شيئا الى شيء لا يجانسه ولا يتحد معه كما لو قسنا القضية القائلة: «الاربعة اكبر من الثلاثة» الى كيفية قطع الالاماس للزجاج فان الصواب والخطأ لن يتحقققا ايضا.

= المحقق جلال الدين الدواني (في القرن العاشر الهجري) الذي كانت له عقيدة خاصة في باب العلم وهي تؤدي الى هذه النتيجة.
وفي هذه النقطة يكمن الخطأ الاساسي للمادية الديالكتيكية.

ويظن هؤلاء السادة ان المفهوم لا يكون حقيقة ولا مطابقا للواقع الا اذا كانت له خاصية مصداقه، ولما كانت المصادر الخارجية مبنية بخاصية التكامل والتأثير المتبادل، اذن لا بد ان تتصف المفاهيم الذهنية بهاتين الخاصتين ايضا، وإلا لم تكن مطابقة للواقع، وفاثم اننا اذا اشتربطا ان يتصرف المفهوم بخواص مصداقه فلا بد ان يتصرف بكل خواصه، وحيثنة لا يصبح هذا مفهوم للشيء الخارجي وإنما يكون بنفسه واقعا منفصلا وفي عرض ذلك الشيء الخارجي وسائل واقعيات الطبيعة.

ومن له المام بالفلسفة والمنطق القديمين - اللذين يتهمنهما هؤلاء بالجمود والتحجر - يعلم ان هناك شبهة معروفة تذكر في «موضوع الوجود الذهني» الذي هو من اكثـر المسائل تعقيداً وغموضاً، والاساس واحد في تلك الشبهة وفي هذا الخطأ الذي تورط فيه الماديون الديالكتيكيون في موضوع الحقيقة. وتتلخص هذه الشبهة فيما يأتي: اذا وجدت ماهية المعلوم بعينها في الذهن. اي اذا كان المفهوم الذهني حقيقة ومطابقا للواقع فلا بد عندئذ ان تصبح التصورات الذهنية مصداقاً ل Maher المعلوم، ولا بد عندئذ ان تكون للتصورات خواص وآثار سائر المصادر. مثلا اذا تصورنا جوهرا من الجواهر او كما من الكميات او كيفا من الكيفيات الجسمانية فلا بد ان يكون تصورنا بذلك مصداقاً للجوهر او للجسم او للكيف الجسماني، وحيثنة لا بد ان تكون لتصورنا - هذا - خواص وآثار هذه المصادر،

اما بالنسبة الى الشرط الثالث فاذا اخذنا شيئاً قابلين للمطابقة ولكننا لم نحكم بالمطابقة فان الخطأ والصواب لن يتحقق ايضاً.

ويتبين من هذا الحديث انه لا يوجد الخطأ في مرحلة الحس (ظهور الاثر الطبيعي في الحاسة)، وذلك لانها لاتجمع تلك الشروط السابقة الذكر.

فالحاسة في الموجود الحي تتأثر نتيجة الاتصال الخاص بالجسم

=والحال اننا نعلم ان تصوراتنا ذات كييفيات نفسانية وهي مصاديق لقوله الكيف وهي تتمتع بآثار الكيف النفسي.

وأجاب الفلاسفة عن هذه الشبهة بأجوبة متعددة، وأفضل جواب هو ما اجاب به صدر المتألهين وقد اصبح مورداً قبولاً الفلسفية المتأخرین عنه.

ونحن نشير الى اصل نظرية هذا الفيلسوف الكبير ونحذف مقدماتها وادلتها، لأن تفصيل ذلك يحتاج الى مقدمات وشرح اصطلاحات، وهو تطويل لا يناسب هذه المقالة. ونحن نهدف الى الاشارة الى احد اخطاء المادية الديالكتيكية فنقول:

ان المفاهيم هي عين ماهية المعلوم (وذلك بالحمل الاولى الذاتي) من ناحية، ولكنها من ناحية اخرى ليست عينها، اي انها ليست مصاديق ماهية المعلوم (بالحمل الشائع الصناعي)، وهذا لا تكون لها خواص وآثار المعلوم، ومن هذه الجهة فاذا تصورنا شيئاً ذا كمية او ذا كيفية او ذا حركة ففي نفس الوقت الذي يطابق فيه تصورنا الخارج فإنه ليس له آثار وخواص ذلك الشيء الخارجي، اي ان تصورنا او مفهومنا لن يكون ذا كمية ولا كيفية ولا حركة.

وبهذه الاشارة المختصرة عرف قراؤنا المطلعون على الفلسفة جذور هذا الخطأ وعرفوا لحمة وسدى هذا المنطق «الдинاميكي» الذي طلما =

الخارجي ثم يرد شيء من الخواص الواقعية لذلك الجسم الى هذه الحاسة، وبعد ان يقوم العضو الحساس بالتصرف حسب خواصه الطبيعية يظهر اثر هو بمنزلة مجموعة (وليس هو نفس المجموعة) مركبة من الواقع الخاص للجسم (وهو عين قولنا ان الحواس تظفر

= هاجم المنطق القديم الجامد «الاستاتيكي»، وتبين لهم ان جذور هذا المنطق المتحرك ليس إلا خطأ كبيرا نسجوه طيلة قرون عديدة.

الطريق الثالث:

ان السبيل الوحيدة لمعرفة الشيء معرفة حقيقة هي عبارة عن فضح علاقات ذلك الشيء بسائر الاشياء. وقد وقع المنطق القديم في الخطأ عندما تخيل ان طريقة المعرفة هي في تعين «الأخذ والرسم» وفي بيان «الجنس والفصل». اما في المنطق الدياليكتيكي فطريقة المعرفة الحقيقة لا ي شيء تحصر في «تعين علاقات ذلك الشيء بسائر الاشياء» (اعم من كونها اشياء ماضية او معاصرة)، وهذا يعني اتنا نكتشف تاريخه الماضي ووضعه الحاضر في الوقت الذي هو واقع تحت تأثير الاجزاء المجاورة له (المزمانة له)، ولما كانت للشيء علاقات لا نهاية لها بسائر الامور، اذن فالحقيقة تطوي مراحل تدريجية وهي تخطو نحو الاكمال كلما اكتشفت علاقات اكثرا. وكل واحدة من هذه المراحل تعتبر حقيقة بالنسبة الى المرحلة السابقة عليها، ولكنها مخطئة بالنسبة الى المرحلة التي تأتي بعدها.

فالحقيقة اذن ليس لها معنى إلا بمعنى الشيء «كثير المطابقة»، والخطأ بمعنى الشيء «كثير المغايرة». اذن فالحقيقة - التي تعني المعرفة الحقيقة - دائمًا متغيرة ومتكلمة.

الجواب: سوف نبين في المقالة الخامسة طريقة المعرفة الحقيقة، ونستعرض خلال ذلك اقوال الماديين في هذا الشأن. ولا نتعرض في هذا المجال إلا لما يخص موضوعنا فنقول: لنفرض ان طريقة المعرفة الحقيقة

بماهية الخواص) والواقع الخاص للحساسة، وفي هذه الظاهرة لا يوجد اي حكم، وهذا فانه لا وجود للخطأ ولا للصواب، فمثلا اذا صادفت العين - بصورة معينة - جسما خارجيا فان اشعة خاصة تردد الى العين وتحتلت بالخواص الهندسية والفيزيائية للعين وتستقر في النقطة الصفراء، ومن الواضح انه لا يوجد في هذه المرحلة صواب ولا خطأ.

تعني تحديد علاقات اي شيء بسائر الاشياء، ولنفرض ايضا ان علاقات اي شيء بسائر الاشياء لا نهاية لها فان ذلك لا يثبت لنا ما يدعوه الماديون الديالكتيكيون، لأن ما يدعوه الماديون الديالكتيكيون يتلخص في ان الحقيقة تبقى دائمة غير معينة وهي تتصف بالتغيير التكاملـي. والحال ان الكلام الماضي ينتج ان المعرفة الحقيقية عبارة عن اكتشاف مجموعة العلاقات الالاتيهـائية لشيء ما بسائر الاشياء. ومن الواضح ان كل اكتشاف علاقة ما هو بنفسه حقيقة تستقر في اذهاننا، واكتشاف علاقة اخرى هو حقيقة اخرى، لا أنـ الاكتشاف الاول قد تغير وتتكاملـ. وبعبارة اوضح فان المعرفة تعنى الاطلاع على الحالات المتعددة لشيء الواحد، ومن الواضح انه من الممكن ان يكون اطلاع شخص على شيء ما محدودا ثم تضاف اليه معارف اخرى فتفسـع معلوماتـه حول ذلك الشيء.

ونحن قد بينا سابقا ان التوسيـع التدريجي في المعلومات لا علاقـة له ابدا بموضوع تكاملـ الحقيقة وتغيـرها.

الطريق الرابع : -

ان نظرة اجمالية الى تاريخ العلوم ستثبت لنا ان العلوم في حالة تحول وتكمـلـ، ولا يوجد علم واحد باقيا على حالة واحدة واغـا هو يتـكامـلـ تدريجياـ. ونحن نعلم ان القوانـين العلمـية التي تعتمـد علىـها الانـسانـية الـيـوم تختلف عنـ القوانـين العلمـية التي كانت موجودـة قبلـ الف عامـ

وبعد ذلك - في المرحلة الثانية - فان قوة اخرى ستدرك هذه الظاهرة المادية، وهي تدركها بنفس النحو الذي استقرت به وبين نفس الخواص الهندسية والفيزيائية، وهي تصدر احكاماً بعدد النسب التي تربط بين اجزائها ، وتعلق هذه الاحكام بالكبير والصغر، بالحركة والسكن، ففي المثال السابق تكون الاشعة المستقرة في النقطة

والمنطق الشائع هذا اليوم غير ذلك المنطق الذي كان قبل الف عام .
وفلسفة هذا اليوم تختلف عن فلسفة ما قبل ألف عام .

أم تكن فلسفة ومنطق وعلوم ما قبل الف عام حقيقة ؟

بل ولكن منطق وفلسفة وعلوم هذا اليوم قد ارتفعت درجة حقيقيتها فأصبحت اكثر تكاملاً. اذن فالعلوم التي لا شك في كونها حقيقة اثنا هي متكاملة ومتحولة .

وقد أجبنا على هذه المغالطة في مقدمة هذه المقالة وقلنا ان للفلسفة والمنطق وسائر العلوم لونين من التكامل، وكلاهما لا علاقة له اصلاً بتكميل الحقيقة وتغيرها الذي يدعوه الماديون . ولستنا بحاجة هنا إلى تكرار ما قلناه .

ويحدث الماديون ضجيجاً في مسألة تكميل المفاهيم الحقيقة التي ادرك القارئ مدى سخفها فيقولون ان تكميل المفاهيم هو عامل الرقي والتوسع في العلوم ، ولكنه قد اتضح لحد الان - وحسب ما قالوه - انه لا علاقة اطلاقاً لرقي العلوم وتكميلها بالفرض الموهوم للماديين في باب تكميل الحقيقة، بل اساس الرقي والتكميل في العلوم اثنا هو شيء آخر تعرّضنا له في مقدمة هذه المقالة .

اجتمع الصحيح والغلط، الحقيقة والخطأ:

لقد نبهنا اكثر من مرة على ان المثاليين والسفسطائيين ينكرون قيمة المعلومات كلية، ويزعمون ان كل الادراكات والعلوم البشرية هباء من

الصفراء ذات اجزاء، وكل جزء له لون خاص وشكل هندسي معين ونسب محددة من قبيل الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتدرك هذه وتتصدر احكاما بعدد التركيبات التي تم ادراكتها، فيقال: «هذا الجزء اكبر من ذلك الجزء» و «هذه الجهة من الوجه اشد بياضاً» و «تلك الحمرة بعيدة» و «هذه المجموعة متحركة»

حيث كشفها عن الواقع، وهي خطأ في هذا المجال، وهم يذكرون بعض الاخطاء الواقعية في بعض الموارد المسلمة (نظير الامثلة المذكورة في متن المقالة) دليلا على ان الادراكات غير حقيقة في سائر الموارد، وبعبارة اخرى فهم ينكرون حصول العلم الحقيقي (المطابق للواقع).

اما الفلسفه فهم يقللون بمجموعة من الادراكات على اساس انه حفائق مسلمة (بدويات) ويقولون انه يمكن كسب العلم الحقيقي (المطابق للواقع) اذا استطعنا ان نجعل الفكر يسير بشكل صحيح، وبهذا ايضا يمكن ابعاد الفكر عن الخطأ (في الجملة). ووقوع الخطأ في الجملة لا يصلح لأن يكون دليلا على ان جميع المعلومات خطأ.

ولكن المادة الديالكتيكية بدأت اخيرا بنغمة جديدة تدعى فيها انه لا اختلاف ابدا بين الصحيح والغلط، ولا بين الحقيقة والخطأ وانما يمكن لهذين ان يجتمعوا ويتحددا. فمن الممكن ان يكون شيء واحد صحيحا وغلط في نفس الوقت، وحقيقة وخطأ في الوقت نفسه، وصدق وكونا ايضا كذلك.

وبطلان هذه الدعوى اذا لم يكن اوضاع من بطلان دعوى السفسطائيين فهو ليس اخفى منه، وذلك لأن هذا الادعاء مبني بصورة مباشرة على انكار اصل «عدم التناقض»، وهذا اصل (بمفهومه الفلسفي) من اكثرا البدويات ضرورة، وهو اكثرا بدويية من «وجود العالم الخارجي»

وصحيح ان الحكم موجود في هذه المرحلة ولكنه لما لم يكن فيها مقارنة ولا تطبيق فالصواب والخطأ ايضا ليسا موجودين.

اما المرحلة الثالثة فلما كانت القوة الحاكمة فيها تدخل الميدان وتتصدر الحكم فانها تشاهد بين مدركاتها اختلافا، وذلك لأن بعضها

= الذي ينكره المثاليون، وسوف نتعرض فيما بعد لكل الشبهات الطفولية التي اوردها الماديون على هذا الاصل. ومن الواضح - حتى لطفل لم يجتز المرحلة الابتدائية - ان كل حكم او قضية او جملة فهي اما ان تكون صادقة او كاذبة، صحيحة او غلطا، ولا يوجد فرض ثالث. وحتى اصحاب هذا المسلك الذين يدعون ان الشيء الواحد صحيح وخطأ في نفس الوقت يتضطرون احيانا ليخرجوا على ادعائهم هذا ويقولوا ان الفرضية الفلانية فيها جزء صحيح وجزء آخر خطئ.

وننقل هنا في البدء كلام الماديين في هذا المجال وهو حديث لا يترك القارئ دون ابتسامة، ونشير بعد ذلك الى السبب في ظهور هذه النظرية عندهم :

يقول جورج بوليستر في كتابه «الاسس الاولية للفلسفة» ضمن بيانه للقانون الثالث من الديالكتيك (وهو قانون التضاد) :

«ان الصحيح صحيح والغلط غلط من وجهة النظر الميتافيزيقية، والحال انه ما اكثر ما حدث ان نقول: «المطر ينزل» وما ينته كلامنا والمطر يتوقف عن النزول فجملتنا تلك كانت صحيحة في بدء الكلام وبعد ذلك وقبل ان ننتهي من الكلام تبدلت الى الخطأ، وتوضح لنا العلوم نماذج عديدة من هذا القبيل، فالقوانين التي كانت تعرف بعنوان انها حقيقة لاعوام مديدة قد تحولت الى خطأ في وقت واحد بفضل التقدم العلمي».

ويقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٢) في تذليله لموضوع «اصل نفوذ الضددين »:

قد تصورتها حسب ما يحلو لها، اما البعض الآخر فقد ظهر حسب نظام خاص حيث يكون التصرف فيه خارجا عن قدرتها، فمثلا قد تشاهدون احيانا نارا وبعد هذا الادراك تتصورون صفة الحرارة والاحراق دون ان يمكن التفكير بينها (وبهذا النحو يتم الادراك فيما لو اشتراكت عدة حواس ظاهرة في عملية الادراك)، واحيانا يدرك الانسان نفس تلك النار ولكنه يستطيع بسهولة ان يفكك بين تلك النار والحرارة والاحراق (وهذا يحصل في حالة التخيل المحسن).

= «ان الفكر غير المترس لا يستطيع ان يدرك بسهولة كيف تتجدد الحركة والسكون، الوجود والعدم، الجسمي والروحي، الغلط والصحيح، وغيرها، ولكن شيئا من التعرير والالتفات الى الاشخاص الذين يميلون الى اتباع الميكانيك كاف ليرفع هذا الاشكال. فمثلا انت تعلمون ان السكون هو عبارة عن حركة مقدار سرعتها صفر، اي انه حالة خاصة من الحركة. وكل شيء هو في حالة الصبرورة ولا كان في حالة الصبرورة فهو اذن ذلك الشيء، ولما لم يصر بعد فهو ليس بذلك الشيء، اي انه بفضل الدقة في «تحول وتكامل وصبرورة» الاشياء يمكن الجمع بين الوجود والعدم في مكان واحد. وكذا نستطيع القضاء على التضاد بين الروحي والجسمي بهذا النحو وهو ان نقول: ان الخواص الروحية هي فئة معينة من خواص المادة. وقد بيانا في موضوع الحقيقة النسبية كيفية الجمع بين الصحيح والغلط وقلنا: مثلا ان ميكانيك نيوتن هي صحيحة وغلط في نفس الوقت، صحيحة لأننا قد حصلنا منها نتائج عملية صحيحة ليست صحتها موضع شك، وغلط لأن سرعة الجهاز لم تؤخذ بعين الاعتبار في القوانين».

ويقول في الصفحة (٢٧) في موضوع الحقيقة النسبية:

«في الحياة العادية يفرض الصحيح والغلط متضادين تماما ويجعل».

وهنا تجد القوة الحاكمة نفسها مضطرة لاصدار حكمها بان هناك واقعا خارجا عن ذاتها (عن ذات المدرك)، وهذه المدركات قد حصلت نتيجة لتأثيرات ذلك الواقع، بل هي معرفة له. ومن هنا يوجد جهاز تطبيق العلم على المعلوم والذهن على الخارج.

واحدما في مقابل الآخر فيقال ان الشيء الواحد اما ان يكون صحيحا او غلطا وليس لها شق ثالث، والحال ان المذهب الديالكتيكي يقول انه في كل مرحلة من مراحل المعرفة يكون احد الاجزاء صحيحا والآخر غلطا».

ويقول في الصفحة (٢٨) :

«كنا نقول في القرن الماضي ان الذرة هي الجزء الذي لا يتجزء، وهي آخر حد لتجزئة المادة. وهذا الادعاء صحيح وغلط، صحيح لأنه قد بنيت على اساسه اعمدة الصناعة الكيميائية العظيمة فكيف يمكن القول بان هذا الفرض غلط، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيهحقيقة فهو غلط ايضا لانه توجد في ذلك الشيء المسمى بالذرة اجزاء اخرى هي الالكترون والبوزيترون والنيوترون وغيرها».

وهذه الاقوال فاقدة للقيمة والاعتبار الى المد الذي لا يحسن الالتفات اليها، وحقا انه لمن المخجل. بعد مرور آلاف السنين من العذاب وبعد تلك الجهود الضخمة التي انفقتها البشرية في سبيل العلم والفلسفة فتحققت انتصارات رائعة في هذا المصمار بحيث اوصلتنا الى هذا الافق الرفيع ثم تظهر جماعة باسم العلم والفلسفة تخلط بين الربط والابناس بهذا النحو وتقول - بمنتهى الواقعية - عن خيالاتها الفجحة هذه بانها ارفع الافكار الفلسفية.

وهذه الاقوال لا اساس لها الى المد الذي نلاحظهم - هم انفسهم - احيانا يقولون ان جزءا من هذه الفرضيات صحيح والجزء الآخر غلط،

ونستنتج من هذا الحديث:

- اولاً: لا يوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لاعضاء الحس.
 - ثانياً: لا يوجد خطأ في مرحلة تحقق الادراك الحسي.
 - ثالثاً: لا يوجد خطأ في مرحلة الحكم في نفس الادراك الحسي قبل تطبيقه على الخارج.
- وبهذا يتأكد لنا أن الخطأ واقع في مرحلة ادنى من تلك المراحل السابقة.

كما لو أنهم قد تخيلوا ان الناس ينكرون امكانية ان يكون جزء من فرضية ما صحيحا وجزء آخر منها غلطا. وهذا الموضوع - وهو ان يكون احد الاجزاء صحيحا والآخر غلطا - لا يتلاءم مع الامثلة التي يذكروها. ففي المثال الذي ذكره جورج بوليستر (المطر ينزل)، اي جزء منه صحيح واي جزء غلط ؟ وفي مثال الذرة الذي كان شائعا في القرن التاسع عشر وهو ان الذرة غير قابلة للتجزئة، أي جزء منه صحيح واي جزء غلط ؟

الطريق المسدود أو ملاحظة مهمة مفيدة:

لعل القارئ الكريم يسأل نفسه: ما هو الشيء الذي حل اتباع المادية الديالكتيكية على اعلان نظريات في باب الحقيقة والخطأ من قبل نظرية تغير وتكامل المفاهيم ونظرية اجتماع الصحيح والغلط وامثلها، والحال ان بطلان هذه النظريات واضح بادنى تأمل.

ولكنه ينبغي لنا ان نعلم ان المادية الديالكتيكية قد أصبحت في وضع - بالنظر الى اسسها الاولية - بحيث اذا لم تقبل هاتين النظريتين (وهما ان المفاهيم متغيرة وان الصحيح والغلط يمكن ان يجتمعوا) فانها ستواجه طريقا مسدودا لا يمكن الخروج منه، وذلك لأن الاساس الاول لهذه الفلسفة هو اصالة المادة على الاطلاق (المادية) ونفي ماوراء الطبيعة تماما.

(وهي مرحلة الادراك والحكم التي تتم فيها المقارنة والتطبيع على الخارج).

والآن كيف نستطيع ان نتحقق من هذه الاخطاء؟
نرى من اللازم هنا ان نقدم بمقدمة:

= والاصل الثاني لهذه الفلسفة هو اليقين (الدجياتية) فلكي تستتجع هذه الفلسفة من بحوثها نتيجة يقينية قطعية لنفي ما وراء الطبيعة فقد قامت في مورد هذا الاصل - باقتضاء اثر الفلسفة النظرية العقلية، وهذا مخالف لنظام الفلسفة الحسية التي تتوقف عن اظهار الجزم واليقين المطلق، فرفعت الديالكتيكية شعار الجزم واليقين.

اما الاصل الثالث لهذه الفلسفة فهو اصالة الحس والتجربة (الاميرية). فالمادية الديالكتيكية تنكر النطق العقلي الذي يعتمد عليه فلاسفة العقليون، وهي لا تستطيع ان تقبل عقائد فلاسفة العقليين في باب الروح وكيفية ظهور العلم والادراكات (البدويات العقلية الاولية) التي يقول عنها فلاسفة العقليون ان لها قيمة يقينية ثابتة وانه لا يمكن ان تكون هناك مواضيع يقينية إلا اذا كانت معتمدة على البدويات العقلية الاولية، وتزعم الديالكتيكية ان المنطق الوحديد القابل للاعتماد عليه هو المنطق التجربى.

وتتفقى المادية الديالكتيكية في هذا الاصل (على العكس مما فعلت في الاصل الثاني) اثر الفلسفة الحسية مع تفاوت بينهما يتلخص في ان فلاسفة الحسية يتخذون الجانب الايجابي من الحس والتجربة فقط دليلاً، وليس الجانب السلبي ، وهذا فهم يعتبرون مسائل ما وراء الطبيعة - التي هي وراء الحس والتجربة - امرا خارجا عن موضوع دراستهم ، اما المادية الديالكتيكية فهي تعتمد على الحس من حيث الجانب الايجابي =

اولاً: صحيح ان الحكم واحد من مدركاتنا ولكنه لم يأتنا من الخارج بشكل صورة وانطباع (او انتزاع) ، وبالتعبير الفلسفى فهو، فعل خارجي سنسخه سنسخ العلم لانه حاضر لدينا بوجوده التام، وهذا يعني انه معلوم حضوري وليس معلوما حصوليا لعدة اسباب:

ـ والجانب السلبي وتقول كل ما هو محسوس فهو صادق وكل ما هو غير محسوس فهو كاذب، وهذا فان معيارها ومقاييسها لنفي واثبات اي شيء (وحتى ماوراء الطبيعة) هو العلوم الطبيعية الحديثة المعتمدة على الحس والتجربة .

وتعتبر هذه الارسال الثلاثة (اصالة المادة - اصالحة اليقين - اصالحة الحس) هي الاصول الاولية للمادية الديالكتيكية .

ويجرد اعتراف المادية الديالكتيكية بهذه الاصول الثلاثة « مجتمعة » فانها تقع في حيرة عظيمة وتلقي طريقا مسدودا ، لأنه :

اذا قبلت «البدويات العقلية» كالفلسفة العقلية وأخذت لنفسها طابعا ميتافيزيقيا فانه علاوة على ان هذا يتنافى مع نظرياتها الخاصة في باب الروح والخواص الروحية ، فهو يفقدها الاصل الثالث من اصولها (وهو اصالة الحس) ، وفي النتيجة فانها لا تستطيع حينئذ ان تنكر أدلة الاهلين الفلسفية والنظرية بعدر أنه « لا يوجد في العلوم الحسية ما يؤيد هذه القوال » .

و اذا اعتمدت على مسائل العلوم الحسية مثل المذهب الحسي وقالت بنفس القيمة التي ينسبها كل العلماء - ومن جملتهم الحسينون - الى العلوم الحسية (وهي القيمة الاحتمالية والظننية) فانها تكون قد فقدت الاصل الثاني (وهو اصل الجزم واليقين) ، وتصبح النتيجة انها لا تستطيع ان تبدي رأيا قاطعا يقينيا في المسائل الفلسفية ، فهي مثلا لا تستطيع ان تفتي - يقينا - انه لا يوجد شيء غير المادة و خواصها (المادة = الوجود) . =

١ - لانت احيانا نتصور الحكم بشكل مفهومي ونضيفه الى مجموع القضية وهو لا يؤمن لنا كون القضية تامة (يمحسن السكوت عليها)، وبالتعبير المنطقي فانه يمكن جعل اية قضية حملية مقدما لقضية شرطية، وهذا العمل يفقد القضية الحملية تماميتها مع ان اصل القضية محفوظ.

= واذا ارادت ان تنسب القيمة التي يضفيها الفلاسفة العقليون والميتافيزيقيون على البديهيات العقلية (وهي القيمة اليقينية التي ترفض التخلف) - اذا أرادت ان تنسب هذه القيمة الى الفرضيات وسائل العلوم الحسية فماذا تصنع حينئذ بتجديد النظر واكتشاف الخلاف في هذه المجالات ؟

وخيّل اليها انه يمكن التخلص من هذا الطريق المسدود وذلك بان تضفي القيمة اليقينية على المواقع التجريبية وفرضيات العلوم الطبيعية، وان تفسر تجديد النظر واكتشاف الاخطاء عن طريق « تغير الحقيقة » و«امكان اجتماع الصحيح والغلط » وذلك بان تقول لا منافاة بين الحقيقة والخطأ، بين الصحيح والغلط، بين الصدق والكذب. فالقانون العلمي الذي أفرزه القرن الماضي صحيح، والقانون العلمي لهذا القرن - المخالف للقانون الاول - صحيح ايضا، لأن الحقيقة تتغير كل يوم، وهذا يكون قولهم في القرن الماضي ان الذرة بسيطة لا تقبل التجزئة صحيحا، ويكون قولنا اليوم ان الذرة ليست بسيطة وانما هي مركبة من اجزاء كثيرة صحيحة ايضا، وكل واحد من هذين حقيقة قد تغيرت وتكاملت .

والآن اسألوا انفسكم فلو كنتم مكان اصحاب المادية الديالكتيكية أكان الحظ يسعفكم بطريق آخر للقرار من هذا الاشكال ؟

وايضاً أكانت هناك طريقة لعلماء المادية للخلاص غير هذه السفسطة = (عفواً غير هذا التحقيق العميق) ؟

٢ - لأننا أحياناً نتصور الحكم والتصديق بشكل مستقل (أي بالمعنى الاسمي) ثم نجعله موضوعاً أو محمولاً لقضية أخرى كما لو قلنا «الحكم الكذائي صادق » وسيفقد الحكم تماميته في هذه الحال أيضاً.

= ومن المؤكد أن هناك مجموعة من الأخطاء الفلسفية الأخرى قد تورط فيها هؤلاء السادة وأدت بهم إلى صياغة فرضية تكامل الحقيقة وفرضية امكان اجتماع الحقيقة والخطأ، ولكننا لا نشك في أن الورطة في هذا الطريق المسدود والبحث عن سبل للفرار منه لها دخل كبير في هذا المضمار.

وكما يظهر من كلمات الماديين دائمًا فإنهم يأخذون اعطاء التبيّنة العملية دليلاً على صحة قيمة النظرية أو الفرضية، وحينئذ يقولون إذا وجد لدينا قانونان علميان يخالف أحدهما الآخر وقد اتّجا عملياً نتائج ايجابية فإن كلاً منها حقيقة.

وقد أوضحنا في مقدمة هذه المقالة أن اعطاء التبيّنة العملية لا يصلح ليكون دليلاً على صحة قيمة اية نظرية او فرضية، وبيننا - ضمناً - انه لا يوجد عالم واحد يعتبر التبيّنة العملية دليلاً على القيمة النظرية ولا نرى انفسنا هنا بحاجة إلى تكرار ذلك.

سوء الحظ الذي لحق المادية بيد الديالكتيك :

لقد وجّه هذا الاشكال إلى المادية الديالكتيكية لأنها تفتقد في مسیرها الطريق المعین، ففي مكان ما تعلن أنها لا تعتمد إلا على ما يقتضيه الحس وتبنته التجربة فقط، ومن هذه الناحية فهي تقتفي اثر الفلسفة الحسية. وفي مكان آخر تتجاوز قيم الفلسفة الحسية وتقتصر عالم الفلسفة الأولى «الميتافيزيقية» الخارجة عن منطقة نفوذ الحس والداخلة في الجوانب العقلية والنظرية، وتتحذى لنفسها مظهراً «ميتافيزيقياً» وتبني وتنفي أموراً عقلية ونظرية صرفة . =

٣ - وقد نشاهد ما ينطبق عليه الحكم في الخارج (اي اننا نلتقط صورة) دون ان يكون معها تصديق ثم نضيف اليه الحكم من افسنا. اذن لابد من القول ان الحكم فعل خارجي تقوم به القوة الحاكمة وهو ينصب بواقعه على القضية، وحيث ان الحكم معلوم ايضاً، اذن لابد من القول بأنه معلوم بالعلم الحضوري.

ثانياً: لما كان كل مورد غير مستثنى من حكم النقيضين فلا بد من القول ان اي خطأ لا يمكن ان يتحقق بدون صواب، اي اذا لم تتطبق قضية ما على احد الموارد فان قضية اخرى (وهي الطرف المقابل) ستكون منطبقة على ذلك المورد. اذن فكل خطأ له صواب.

وحيئذ نقول: كل قضية تشتمل على خطأ فان اجزاءها هي الموضوع والمحمول والحكم (واذا وجدت قضية بغير هذه الصورة فمرجعها

= وفي المجالات التي تريده فيها نتيجة يقينية فهي تعلن شعار اليقين وتدعى لنفسها الاسلوب اليقيني «الدجياتية»، وفي مجال آخر حيث تحاول تعين قيمة المعلومات فانها تقول بالحقيقة النسبية وتصبح مذهبها مشككاً.

ويتجزء من هذا التذبذب الفلسفـي انها عندما تورط بالطريق المسدود في مقام تفسير تجديد النظر واكتشاف الاخطاء في المسائل العلمية فانها تخترع نظرية «تغير الحقيقة» و«امكان اجتماع الحقيقة والخطأ» وتصبح عندئذ من السوفسـطائين.

والقاريء الكريم يعلم انه قد كان للمادية مسیر معین قبل ان تقع في يد کارل مارکس وانجلز فيصوغـا منها المنطق الديالكتيـكي ، وكان من الممكن ان تتصف باي شيء إلا الشك والسفـسطة، والمنطق الديالكتيـكي هو الذي جرـ هذا الحظ النـسيـ على المادية «المسـكـينة»، وحسب المـثل المعـروـف فإـنه اراد ان يصلـح حاجـتها ولكـنه جـرـ على عـينـها العمـيـ.

إلى هذه) ولكن الحكم لا يمكن أن يكون خطأ لانه فعل خارجي والفعل الخارجي لا يتصرف بالخطأ كاً قدمنا اذن لابد ان يكون الخطأ عائدا الى أحد طرفين القضية (الموضوع- المحمول)، وطرف القضية ايضا لا يمكن ان يعرضه الخطأ بما هو مفرد غير متصرف بالحكم، اذن لابد ان ينحل هذا المفرد بالتجزئة الى قضية اخرى لا يكون فيها الحكم موافقا للحكم الموجود في القضية المفروضة ولا ينطبق عليه والا فانه لم يكن في القضية الاصلية سوى الموضوع والمحمول والحكم وكما اوضحنا من قبل فان كل واحد من هذه الثلاثة لا يمكن ان يكون خطأ، وكلما فرضنا اتنا نقدم في التحليل فاننا سنجد امامنا موضوعا ومحمولاً وحكمها وهي لا يمكن ان تخطئ.

فمثلا اذا قلنا «اللص دخل الدار» وفرضنا ان هذا الكلام مخطئ، فهذا الخطأ يعود إلى واحد من طرفين القضية (او اليهما معا) وليس هو عائدا الى الحكم، فاما ان يكون هناك شخص قد جاء ولكنه كان اخاً لنا ولم يكن لصا ونحن قد اخطأنا وجعلنا اللص مكان الاخ، واما ان يكون لصا فعلا ولكنه لم يدخل البيت واغامرا على الباب ونحن تخيلنا انه دخل البيت فجعلنا «دخل» مكان «مر على الباب»، (واما ان نكون مخطئين في الاثنين)، وعلى ايته حال فاما ان نكون قد جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع او غير المحمول مكان المحمول او قمنا بفعلهما معا.

ففي صورة مالو جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع لابد ان نكون قد شاهدنا لونا من العلاقة والوحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض ثم حكمنا بوجوبتها وتخيلنا ان هذا هو ذاك، مثلا نحن عرفنا في المثال السابق اللص بقامة طويلة وشعر رأس كثيف وملابس سوداء وعرفنا الاخ ايضا بهذه الاوصاف مضافا اليها الشخصيات الاجنبية، وعندما قلنا «اللص دخل البيت» لم نشاهد من الشخص

الذى ورد الدار سوى الصفات المشتركة، علاوة على ان الوقت كان مظلما وقد فتح باب الدار دون صوت، وهاتان صفتان ايضا من صفات اللص وحيئذ حكمنا بان «اللص دخل البيت»، وفي الحقيقة فنحن شاهدنا شخصا طويلا القامة كثيف شعر الرأس ذا ملابس سوداء قد دخل البيت (وهذا الحكم صواب) وحكمنا بان هذه الاوصاف متعددة مع اوصاف اللص، اي ان اللص والاخ متهدان في هذه الصفات، وهذا الحكم صواب ايضا، ثم قلنا بوساطة تلك القوة التي وحدت بين اللص والاخ في القضية التي شاهدنا فيها شخصا طويلا القامة كثيف شعر الرأس ملابسه سوداء يدخل البيت - قلنا: «اللص دخل البيت»، وهذا الحكم في حدود هذه القوة صواب ايضا، ولكننا اذا قسناه الى المشاهدة الحسية فسيكون خطأ.

وكذا في مورد جعل غير المحمول مكان المحمول، مثلا لو كان الشخص في المثال السابق لصا واقعا ولكنه جاء من الطريق المؤدي الى البيت ثم مر على الباب واجتاز البيت ونحن قد اختلط علينا الامر وقلنا دخل البيت، ونحن في الحقيقة شاهدنا الحركة في الطريق والوصول الى قرب الباب حيث يكون «الدخول» و«المرور» فيها مشتركا، وهذا الحكم صواب، ثم قلنا ان الوصول الى قرب الباب مرور وهو متعدد مع الدخول، وهذا الحكم صواب ايضا، وبعد ان وحدنا الدخول والمرور جعلنا الدخول مكان المرور، وهذا الحكم صواب ايضا ولكنه صواب في حدود نشاط هذه القوة (المخيله) التي جعلت الاثنين واحدا وليس صوابا حسب ما يحكم به الحس.

ويوجد مثال آخر:

يقول الماديون: «ان الله ليس موجودا» وهذا الكلام خطأ،

ولكن المعنى التحليلي لهذا الحديث - الموجود في اعمق قلب المتحدث - صواب، لأن قائل هذا الكلام اما ان يكون قد فسر « الله » بمعنى غير حقيقي (من قبيل انه الموجود الذي يملأ مكان العلل المادية المجهولة وما اشبه هذا)، واما ان يكون قد اخذ « الموجود » بمعنى لاينسجم مع حقيقة الله كما اذا قال : « المادة = الموجود » او « الموجود = المادة بالإضافة الى الزمان والمكان »، وبعد التحليل نعرف ان قائل هذا الكلام قد اخطأوا في تطبيق المعنى الخيالي الصواب على الواقع الخارجي الذي يقول به الالهيون .

اذن في كل مورد يوجد ادراك غير صائب او فكر فاسد فلا بد ان تتجه اصابع الاتهام - حسب الترتيب السابق - نحو النقطة الحقيقية التي تطلق عليها الفلسفة : « انتقال ما بالعرض مكان ما بالذات » ، اي تطبيق حكم صواب لقوة ما على مورد حكم صواب لقوة اخرى ، ولا بد ان نعرف ايضاً أن أي ادراك لا يمكن أن يكون خطأ مطلقاً .

وفي الحقيقة فإنه لا يوجد في الكون خطأ، بل كل فكر اصلي وادراك حقيقي إنما هو صواب قد طبق على مورد خطأ. يقول الشاعر :

« لاتعرض على كلام اي انسان

فعلم الصنع لم ينحط شيئاً خطأ »

ويستتتج من الحديث الماضي ما يأتي :

١ - ان وجود الخطأ في الخارج لا يكون إلا بالعرض، اي اننا في المكان الذي نخطيء فيه لاتكون اية قوة مدركة وحاكمة فيما نخطئه في عملها الخاص بها، وإنما يكون الخطأ في مورد يوجد فيه حكمان

مختلفان لقوتين، ثم نطبق حكم هذه القوة على مورد القوة الأخرى (فمثلاً نطبق حكم الخيال على مورد حكم الحس أو على مورد حكم العقل،)، وهذا هو مضمون كلام الفلاسفة عندما يقولون إن الخطأ في الأحكام العقلية يحدث بتدخل قوة الخيال.

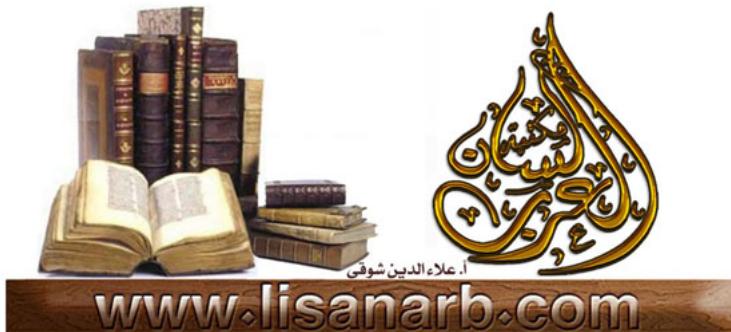
ومن هنا يمكن الاستنتاج بأننا إذا تعمقنا في علومنا وظفرنا بالتمييز بين الادراكات الحقيقة والمجازية (بالذات وبالعرض) وعرفنا خواصها العامة فإننا نستطيع أن نقف على كل اخطائنا وأحكامنا الصائبة، وحسب اصطلاح المنطق فإننا نستطيع حينئذ التمييز بين القضايا المصيبة والقضايا المخطئة.

٢ - في كل مورد يوجد خطأ فإنه يوجد فيه صواب أيضاً.

قائمة بالنظريات التي ثبت صحتها في هذه المقالة:

- ١ - كل تصديق فهو مسبوق بتصور.
- ٢ - توجد نسبة ثابتة بين المدرك الحسي وصورته الخيالية وصورته العقلية.
- ٣ - ان الصورة العقلية للموجود الخارجي مسبوقة بصورته الخيالية، وصورته الخيالية مسبوقة بادراته حسياً.
- ٤ - ان كل المعلومات التصورية التي يمكن ان تنطبق على الخارج بنحو ما فهي تنتهي الى الحس (هذا الحكم بحاجة الى توضيح اكبر سياقي في المقالة اللاحقة).
- ٥ - نحن ملمون في الجملة بماهيات الاشياء.
- ٦ - لا يوجد خطأ في مرحلة الوجود الحسي (الاثر الموجود في العضو الحساس).

- ٧ - لا يوجد خطأ في مرحلة الادراك الحسي المفرد.
- ٨ - لا يوجد خطأ في الحكم الموجود في المرحلة الحسية.
- ٩ - كل مجال يتحقق فيه الخطأ فهو في مرحلة الادراك والحكم والمقاييس بالخارج.
- ١٠ - ان وجود الخطأ في الخارج يكون بالعرض.
- ١١ - في كل مورد يوجد فيه ادراك خطئ يوجد فيه ايضا ادراك مصيب كما نلاحظ في الواقع ان لكل كذب صدقا ايضا.
- ١٢ - ان العلم الحضوري ليس قابلا للخطأ.



محتويات الكتاب

٩	مقدمة العلامة مرتضى المطهري
٤٣	المقالة الاولى
٤٤	ما هي الفلسفة ؟
٦٥	المقالة الثانية
٦٦	الفلسفة والسفسطة (أو الواقعية والمثالية)
١٠٩	المقالة الثالثة
١١٠	العلم والأدراك
١٥٩	المقالة الرابعة
١٦٠	قيمة المعلومات (مقدمة العلامة المطهري)
٢١٦	العلم والمعلوم - قيمة المعلومات